

**Univerzita Karlova v Praze**  
**Husitská teologická fakulta**

## **BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

**Tři východiska z krize**

-

*Hledání autenticity lidské existence*  
*(Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche)*

**Three ways out of crisis**

-

*Searching for authenticity of human existence*  
*(Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche)*

**PhDr. Jaroslava Schlegelová, CSc.**

**Nikola Rusová**

**2008**

Ráda bych touto cestou poděkovala vedoucí své práce PhDr. Jaroslavě Schlegelové, CSc.

I přesto, že nám okolnosti v průběhu roku příliš nepřály, nikdy se nevzdala naší spolupráce. Vždy pohotově a vyčerpávajícím způsobem reagovala na mé dotazy a prosby a s trpělivostí sobě vlastní vedla mé myšlenky. Pomohla mi tak práci dovést do zdárného konce, za což jsem jí velice vděčná.

„Tímto prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem *Tři východiska z krize – hledání autenticity lidské existence (Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche)* napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.“

V Praze dne 26. 6. 2008

*Nikola Pivová*

## **Anotace**

Předložená práce je komparativní studií myšlenkového odkazu tří zásadních autorů, představitelů filosofické antropologie 18. a 19. století (J. J. Rousseau, S. Kierkegaard, F. Nietzsche). Na pozadí jejich kritiky procesů a mechanismů dezautentizace a odcizení jednotlivce v moderní společnosti, na základě analýzy jejich pojetí lidské existence a hledání smyslu života odhaluje autorka práce dávné kořeny a předpoklady situace individua v globální společnosti na prahu 21. století. Autorčina interpretace výše jmenovaných autorů inspiruje a podněcuje k prohloubení artikulace problémů vykořeněnosti a ztráty orientace současného člověka.

## **Annotation**

The submitted work is a comparative study of ideal heritage of three fundamental authors, representatives of philosophic anthropology of 18th and 19th century (J. J. Rousseau, S. Kierkegaard, F. Nietzsche). On the background of their critique of processes and mechanisms of desauthentization and estrangement of individual in modern society, on the basis of analysis of their human existence conception and searching for the sense of life, the author of this work reveals the old root age and expectations of individual's situation in global society at the threshold of 21st century. Author's interpretation of the above mentioned philosophers inspires and encourages the cavity of articulation of present human's problems of extirpation and loss of orientation.

## **Klíčová slova**

Jednotlivec – existence – autenticita – přítomnost – odcizení  
– přirozenost – křesťanství – morálka – výchova – rozum.

## **Key words**

Individual – existence – authenticity – presence  
– estrangement – nature – Christianity – morality – upbringing  
– intellect.

# Obsah

Úvod .....	7
<b>1. Jean Jacques Rousseau.....</b>	<b>14</b>
1. 1. Osvícenství.....	15
1. 1. 1. Rousseau a francouzské osvícenství .....	17
1. 2. Odkrývání lidské přirozenosti.....	19
1. 2. 1. Výchova .....	22
<b>2. Sören Kierkegaard.....</b>	<b>25</b>
2. 1. Filosofické pozadí.....	26
2. 2. Jedinec a existence.....	28
2. 2. 1. Tři stádia na cestě životem.....	30
2. 3. Jedinec a ‚křesťanstvo‘ .....	37
<b>3. Friedrich Nietzsche.....</b>	<b>42</b>
3. 1. Tragické myšlení.....	43
3. 2. Moderní doba.....	47
3. 3. Morálka.....	50
3. 3. 1. Dvojitá morálka .....	52
3. 4. Křesťanství.....	56
<b>Závěr .....</b>	<b>60</b>
<b>Seznam použité literatury .....</b>	<b>71</b>
<b>Summary.....</b>	<b>76</b>

## Úvod

Zásadní inspirací k volbě daného tématu mi byly přednášky PhDr. Jaroslavy Schlegelové CSc., které jsem navštěvovala již v zimním semestru 2006. Krása přednášek, které vás donutí k pozastavení a zamyšlení, tkví právě v jejich schopnosti vytrhnout vás z každodennosti. Z každodennosti, ve které je každý z nás zakotven tak silně, že si to možná ani neuvědomuje, možná si to nechce připustit.

Životní situace ‚člověka dnešního typu‘ je dosti obtížná a tak se, možná pro zestručnění a zpřehlednění, zužila do jakési snadno proveditelné a fatální určenosti, jejížto rozhodujícími rysy jsou povolání, které člověk vykonává, majetek, který člověk vlastní a v neposlední řadě pozice, kterou ve společnosti zastává. Třebaže to zní neuvěřitelně, tyto tři faktory opravdu z převážné části utváří ‚podstatu‘ lidské existence tady a teď v očích mnoha z nás. Mohou spolu samozřejmě skvěle korespondovat; kdo má ‚dobrou‘ práci, má také hodně peněz, neboť právě vysoký plat je povětšinou ukazatelem ‚dobrého‘ zaměstnání, a kdo má peníze, má také výlučné postavení ve společnosti; ale nemusí tomu tak být v každém případě. I dnes se najdou výjimky, které prostě nelze zaškatulkovat. Bylo však takových jedinců kdysi více? A proč právě tato hodnotová měřítko zvítězila?...

Důraz na materiální stránku v životě člověka západní civilizace je doprovázen mnoha příznačnými jevy. Prvním z nich je ztráta duchovních hodnot, vůbec spirituality obecně. Pro světské bytí je transcendence jen jakousi chimérou, která není součástí tohoto světa, a tudíž není ani žádoucí snažit se ji zakusit či prožívat. Dalším aspektem je neustálé přibývání ‚umělých potřeb‘, které k lidskému vcelku uspokojivému způsobu přežití nejsou zapotřebí. Člověk se začal rozmazlovat ve snaze si svůj život co nejvíce ulehčit a zpříjemnit, avšak tyto zprvu vlídné tendence mu nakonec přinesly jen další starosti. Spolu s nárůstem pohodlí nepřichází pouze lidská změkčilost, ale také

slabost na civilizaci závislého člověka, který se jí svou touhou po blahobytu ,upsal‘. Většina potřeb nás totiž naprosto přesahuje, není v jedincových schopnostech, aby je sám všechny uspokojil. A tak se stává jejich otrokem, nechá se jimi vláčet, věčně nespokojen, věčně rozkolísán ve svém nitru. S tím vším souvisí i zrychlení životního stylu, které je pro naši dobu tak typické. Lidé se neustále ženou bezmyšlenkovitě dopředu, neumí spočinout v přítomnosti, znají jen ,světlé zítřky a zářivou budoucnost‘. A o ovoce, které tato budoucnost přinese, se nehodlají s někým dělit, neboť právě oni si jej zaslouží nejvíce. Lidé se snaží být nezávislí, bohužel většina z nich se domnívá, že nezávislost tkví v samotě či v umění manipulovat s ostatními ve svůj prospěch. A tak se setkáváme s opravdovou neupřímností v mezilidských vztazích, která snad ani nemá hranic. Stačí si vzpomenout, kolik čtenářů bulvárních plátků se každodenně vyžívá v příbězích o zradě, strachu, nenávisti či zlobě...

Je tedy patrné, že dnešní doba sebou přináší obrovské množství otázek týkajících se lidské existence. Proto ani volba těchto tří myslitelů – J. J. Rousseau, S. Kierkegaard, F. Nietzsche – není příliš překvapivá. Jsou to osobnosti 18. a 19. století, které svou ,filosofii‘ nejen psali, ale také velmi silně prožívali. Právě jejich doba, jejich okolí je podněcovaly k artikulaci vlastních myšlenek a postojů. To, co se dělo kolem nich, jim nebylo lhostejné, naopak, měli snahu alespoň charakterizovat a vyjádřit, v čem spočívají klady a zápory jejich éry. Někteří z nich došli tak daleko, že nabídli i možná východiska.

Jean Jacques Rousseau je dle mého názoru dosti opomíjen jakožto filosof. Mé první ,osobní setkání‘ s Rousseauem proběhlo na gymnáziu, kde jsem byla ve stručnosti obeznámena s jeho Emilem v hodinách dějin literatury. Tedy i já jsem ho zpočátku vnímala jen jako ,pouhého‘ prozaika a z tohoto postoje jsem také přistupovala k jeho dílu. Později jsem se ale dozvěděla, že



Rousseau ,není jen Emil‘, ba naopak, Rousseau je osobnost, která v mnohém předběhla svou dobu a má co nabídnout. A tak, abych si ověřila toto tvrzení, rozhodla jsem se rozšířit si svou znalost o něm a začlenit jej do své práce.

Sören Kierkegaard patří již delší dobu k mým ,oblíbencům‘, proto přiznávám, že již v tuto chvíli jsem s jeho dílem dosti obeznámena. Obecně bývá Kierkegaard nejvíce ceněn za své kritické postoje ke křesťanství. Ano, křesťanství již není jakousi náboženskou pospolitostí jednotlivých lidí, ale spíše jakousi organizací, či institucí reprezentovanou státní církví. Avšak je důležité uvědomit si, že v tomto pojetí dochází k jakémusi ,okleštění‘ Kierkegaardovy celkové koncepce. Neboť to není křesťanství, které zde hraje hlavní roli, hlavní role patří jen a pouze člověku jakožto jedinci a jeho existenci. Křesťanství, které ztratilo svůj původní směr, myšlenku a vyznání, pak představuje jeden z prostředků k ovládnutí masy; prostředků, díky němuž dochází k odcizení a osamocení člověka ve světě.

Friedrich Nietzsche je v mých očích opravdový ,král filosofie‘, a tak se nebojím přiznat, že k jeho spisům přistupuji se silným respektem. Utkvěl mi v první řadě jako ,otec postmoderny‘ či jako autor slavného výroku ,Bůh je mrtev‘. Doposud jsem z jeho bibliografie přečetla jen Antikrista, který podle mého představuje jen zlomek Nietzscheovy dosti nesourodé koncepce. Na jedné straně, jak předpokládám, bude pro mě tento myslitel velkým úskalím, na druhé jej však vnímám jako velkou výzvu, velké ,sousto‘, které je nutno zpracovat a strávit.

Literatura k danému tématu je také dosti nasnadě. Musím však přiznat, že jsem nejprve plánovala přečíst od každého z autorů jen stěžejní díla. Pro člověka, který vstupuje do vod vědecké práce, který nemá ještě tolik zkušeností, je však dosti obtížné s jistotou určit, která díla jsou stěžejní a která okrajová. Proto jsem se nakonec pokusila shromáždit téměř všechnu dostupnou primární literaturu v českém jazyce. Uvědomuji si, že množství titulů je na

bakalářskou práci možná až neúměrné a jeho zpracování bude vyžadovat mnoho času. Ale velmi ráda bych v tomto či obdobném tématu nadále pokračovala, a proto jej vnímám jako vhodnou ‚investici‘ do budoucna.

Nejobtížnější bylo obstarat si díla J. J. Rousseaua, neboť bývá více rozebírán a komentován, než čten. Většina jeho děl v českém překladu naposledy vyšla v první polovině 20. století. Knihy byly vytištěny ve značně nízkém počtu, tudíž jsou velice špatně dostupné. Také jsou ve velmi choulostivém stavu, a tak vám většina knihoven umožní nahlédnout do nich jen na místě a domů vám je nepůjčí. Díla - *O smlouvě společenské*, *Emil* či *O vychování*, *O původu nerovnosti mezi lidmi* - jsem si nakonec zapůjčila u nás v knihovně na Husitské teologické fakultě. S *Heloisou* již byla situace o něco složitější; v knihovně hlavního města Prahy se mi ji sice podařilo sehnat v prezenční formě, avšak bohužel byla ve slovenském jazyce. S ohledem na rozsah dané knihy jsem stále více preferovala vydání v jazyce českém, které se mi naskytlo k vypůjčení až po delší době a to v knihovně Evangelické teologické fakulty. Chtělo to tedy dost času a trpělivosti, ale nakonec jsem všechna díla, která jsem si předsevzala od tohoto myslitele přečíst, měla doma a mohla se v klidu pustit do jejich studia. Zprvu jsem ale opravdu neočekávala, že bude tak náročné je shromáždit a velmi mě překvapilo, že se u nás Rousseau opětovně nevydává.

Kierkegaard se dle mého názoru těší velké oblibě u českých čtenářů. Napovídá tomu i fakt, že většina jeho děl u nás vyšla v průběhu posledních dvaceti let a to ve značně velkém nákladu. Pokud je tedy některý z jeho titulů nedostupný, není to proto, že by zde nebyl k dostání či vůbec nevyšel, ale proto, že se na vás prostě jen nedostává. Jak jsem uvedla výše, několik Kierkegaardových spisů jsem již přečetla, ale mé znalosti o Kierkegaardovi se od té doby rozrostly a také práce je laděna určitým směrem, proto neuškodí prostudovat si je nanovo. Většinu knih - *Nácvik křesťanství*, *Sudte sami!*, *Okamžik*, *Skutky lásky*, *Současnost*,... - se mi podařilo nahromadit za velmi

krátký časový úsek. Jediné tři tituly - *Bázeň a chvění*, *Nemoc k smrti*, *Filosofické droby* - si vyžádali rezervaci a tedy i určité prodlení, než se dostaly do mých rukou. Knihovna hlavního města Prahy v tomto případě opravdu zcela splnila svou roli a musím uznat, že pro mě jako studenta je naprosto nepostradatelným zdrojem literatury.

Dostupnost Nietzscheových děl je také velmi dobrá. Většina jeho spisů nejen, že vyšla v průběhu posledních let, ale je také k dostání v „levné“ řadě nakladatelství Votobia. Mou knihovnu tak mohly obohatit tituly jako *Antikrist* či *Tak pravil Zarathustra*. Zbývající spisy - *Soumrak model*, *Mimo dobro a zlo*, *Genealogie morálky*, *Nečasové úvahy* - jsem si opět zajistila skrze knihovnu hlavního města Prahy. Jediné dílo, jehož obstarání se setkalo s opravdu velkými těžkostmi, bylo *Zrození tragédie z ducha hudby*. Dva měsíce čekání se však vyplatily a vydání z roku 1923 jsem si zapůjčila v městské knihovně. Jsem si vědoma, že několik Nietzscheových spisů - *Ranní červánky*, *Radostná věda*, *My filologové* atd. - v této práci opomenu. Ale netýkají se přímo daného tématu a věřím, že na ně později ještě přijde řada.

Vzhledem k množství a obtížnosti daných textů je nutné sáhnout po literatuře sekundární. Rousseau možná bývá častěji komentován než čten, ale toto tvrzení rozhodně nelze aplikovat na dostupné studie v českém jazyce. Většina z nich se zaměřuje čistě jen na jeho životní příběh či revoluční události. Jediný komentář, který dokáže uvést tyto události do souvislosti s Rousseauovými myšlenkovými postupy, je Studie z francouzského osvícenství od Jindřicha Veselého. I přesto, že pojednání o Rousseauovi zde tvoří pouhou třetinu knihy (vedle Montesquieua, Voltaira, Diderota), je dosti obsáhlé a jako jediné splňuje mé očekávání.

Sekundární literaturu ke Kierkegaardovi obohatily mnohé tituly až v posledních pěti letech. Za hlavní pramen k orientaci v tomto tématu považuji knihu Marie Mikulové Thulstrupové - *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti*, neboť autorku považuji za odbornici na slovo vzatou. Marie

Mikulové Thulstrupová odjela roku 1947 na stipendijní pobyt do Dánska, aby se zde věnovala dílu Sörena Kierkegaarda. Od té doby spisy kodaňského myslitele nejen intenzivně studuje, ale i překládá. Spolu se svým manželem Nielsem Thulstrupem působila na teologické fakultě v Kodani, či v Academia Kierkegaardiana.

Nejlépe zpracované a do souvislostí uvedené Nietzschovy myšlenky předkládá filosofická interpretace Pavla Kouby s názvem *Nietzsche*. Tato studie vydaná roku 2006, jak sám autor přiznává, vznikala dlouhých deset let a k jejímu dokončení výrazně přispěl Koubův studijní pobyt na universitě v Münsteru. Opět se zde ukazuje, jak je důležité číst a studovat filosofickou literaturu v jejím původním znění. I já bych si ráda touto cestou dala jakési předsevzetí, že ve své diplomové práci uvedu některý z titulů v jeho ‚rodném‘ jazyce.

Z vlastní iniciativy jsem se rozhodla práci doplnit ještě o několik titulů, které by mně samotné měly umožnit prohloubit znalost ‚krize‘ člověka na prahu 21. století. Například *Anatomii lidské destruktivity* Ericha Fromma podává jakýsi detailní pohled na psychologii představitelů pudové teorie, zastánců teorie prostředí, či zastánců teorie chování. *Úvod do postmoderny* Stanleyho Grenze, jak už sám název napovídá, popisuje postupný vývoj postmoderní éry a reflektuje její rozdílnost vůči předcházející éře moderny. *Kyberkultura* Pierra Lévyho pojedná o tématu virtuální reality, kyberprostoru atd. Od díla *Co přinese zítřek?*, písemné zachycení dialogu Jacquesa Derridy a Elizabeth Roudinesco, si slibuji mnohé, a tak mi nezbývá než doufat, že mé očekávání bude přinejmenším naplněno, pokud možno i překonáno.

Na základě přečtené primární a sekundární literatury se pokusím podat jakousi vlastní specifickou interpretaci výše zmiňovaných autorů. Specifickou proto, že se nebudu snažit o uhlazený a kompletní popis ‚filosofie‘ každého z nich. Ale jejich díla prostuduji a zhodnotím se zřetelem a důrazem na jedince a

jeho existenci. Jak jsem již naznačila, očekávám, že všichni tři myslitelé mají co nabídnout a čím oslovit současného člověka. Rousseau jako první opravdový a viditelný pozorovatel a hodnotitel civilizace, kterému lze přičíst i počátky ekologických tendencí. Kierkegaard jako velký kritik křesťanství, masy a ztráty jednotlivce někde hluboko v ní. Nietzsche jako myslitel, který se nebojí přiklonit na stranu ‚silných‘ a poukázat na proměnlivost jednotlivých hodnot v životě člověka.

Cílem práce tedy není autory zestručnit, či ošidit, ale pokusit se je vyložit tak, aby jedinec stál vždy v centru dění; pokusit se nalézt v jejich jedinečných konceptech kořeny situace, ve které se dnešní člověk nachází; pokusit se též vyvodit možná východiska z krize. Rozhodně nemám v úmyslu k jednotlivým osobnostem podávat vyčerpávající historické pasáže, avšak dojdou-li k názoru, že tato fakta jsou důležitá pro pochopení doby, smýšlení, či ‚vnitřního pnutí‘ autora, poté je zmíním alespoň v poznámkovém aparátu.

Připouštím, že od práce očekávám mnohé. V první řadě bych byla ráda, kdyby práce oslovila širší okruh lidí než jen ‚filosofy‘. Kdyby její obsah podněcoval čtenáře k zamyšlení se nad otázkami - kdo jsem?, kde jsem?, jak tu jsem?, co od života očekávám?, v čem je má doba jiná? apod. Pokud by práce čtenáře neoslovila tak silně, doufám, že poslouží ‚alespoň‘ jako zdroj informací k studijním účelům.

Pro mě osobně je bakalářská práce první takto rozsáhlou, odborně zaměřenou a detailní prací vůbec. Jsem si vědoma, že její realizace bude vzhledem ke zvolenému tématu a předpokládanému množství užití literatury dosti časově i myšlenkově náročná. Ráda bych se v průběhu následujícího roku naučila správně pracovat s prameny, vybírat vhodné citace, využívat poznámkového aparátu apod. Posun však neočekávám jen po stránce technické, práce by měla především prohloubit mé znalosti o Rousseauovi, Kierkegaardovi, Nietzsche, pomoci mi nalézt odpovědi na mnohé otázky a umožnit mi tak lépe pochopit dnešní svět.

# 1. Jean Jacques Rousseau

(1712 – 1778)

*„Zármutek i radost minou jako stín; život uplyne v jediném okamžiku; sám o sobě není ničím; cena jeho závisí na tom, jak ho užijeme. Jediné dobro, které jsme vykonali, zůstává a jen ono dodává ceny našemu životu.“*

(Nová Heloisa; str. 585)

## 1. 1. Osvícenství

Rousseauovy myšlenkové postoje vyvěrají z reflexe historické situace, která ho obklopuje. Abychom proto poznali, v čem tkví Rousseauův přínos filosofii a v čem tento myslitel předběhl svou dobu, je důležité ujasnit si základní východiska a aspekty, které sebou 18. století přináší.

Osvícenství je většinou historiků považováno za počátek éry modernity, avšak kořeny tohoto jevu sahají hluboko, až do epochy renesance. Renesanční myslitelé postavili do středu veškerého dění člověka, lidstvo samotné. S tím souvisí také vzrůstající zájem o okolní svět a dění v něm. Člověk se snaží svět nejen pochopit, ale i ovládnout. Nejdůležitějším nástrojem reflektujícím tyto snahy se stává vědecké počínání, jak dokládá i známý výrok anglického filosofa Francise Bacona: „Vědění je moc“. Skrze rozličné vědecké metody poznává Bacon pravdy o světě. Tyto pravdy pak mají lidstvu umožnit změnit okolnosti kolem něho tak, aby mu přinesli co nejvíce užitku, co nejvíce moci.<sup>1</sup>

Ne nadarmo bývá osvícenství často označováno jako věk rozumu, který se definitivně očistil od středověkých přístupů k člověku, světu a pravdě. Osvícenští myslitelé staví na piedestal člověka a kladou obrovský důraz na jeho potenciál, který dle nich tkví zejména v lidském rozumu. Lidský rozum je schopen nejen nahlédnout základní řád světa, ale také jej proměňovat a ovládat. Hlavní roli pak nezaujímá bůh, ale člověk, který ke světu přistupuje jako k mechanickému stroji a stává se tvůrcem ‚nového‘ řádu. Klíčem k uchopení tohoto mechanismu je matematika a matematická přírodověda. Zde je nutné pozastavit se u ‚otce moderní éry‘ Reného Descarta, na něhož silně zapůsobil vzrůstající vliv matematiky. Descartes, podobně jako řada jeho současníků, věřil, že matematické pravdy vycházejí přímo z povahy rozumu a jsou jistější

---

<sup>1</sup> „Renesance položila základy moderního způsobu myšlení, ale nevybudovala vrchní stavbu moderní doby. Renesanční kosmologie vyzvedla lidstvo do středu vesmíru, ale neustavila individuální „já“ jako střed světa určující sám sebe. Renesanční teoretici byli průkopníky vědecké metody a usilovali o vědecké poznání. Renesanční duch podkopával autoritu církve, ale ještě nenastolil autoritu rozumu.“ - GRENZ, Stanley J. *Úvod do postmoderny*. Alena Koželuhová. 1. vyd. Praha : Návrat domů, 1997. 200 s. ISBN 80-85495-74-0.; str. 65.

než pravdy odvozené z empirické zkušenosti (viz. figurka z vosku). S užitím nové metody zkoumání, kterou je skepse, dochází Descartes k závěru, že pochybovat lze absolutně o všem, jen ne o tom, že já jsem tím, kdo pochybuje (viz. argument souvislého snu). Jisté je tedy jen vědomí, které si uvědomuje své vlastní obsahy (viz. Cogito ergo sum.). Od Descartesa se tak svět stává světem vědomí a pravda již není vnímána jako ontologický rozměr bytí, ale jako výsledek lidské poznávací aktivity.

V důsledku toho se mění i způsob výchovy a vzdělávání. Dochází k zřetelnému příklonu k individualismu a výchova získává instrumentální ráz. Důležité je rozpoznat všechny jedincovy vlohy a předpoklady, které mají být dále rozvíjeny a výhodně zúročeny. Rozhodujícím kritériem se tak stává schopnost jedince uplatnit se v praxi: „Může být něco směšnějšího než to, že otec utrácí peníze a čas syna tím, že jej nutí, aby se učil jazyku Římanů, když jej zároveň připravuje na obchodní dráhu, kde latinu nebude potřebovat [...] Bylo by možno věřit, kdybychom na to neměli kolem sebe příklady, že by dítě mohlo být nuceno učit se základům jazyka, které nebude nikdy používat? A že tím bude po celou tu dobu zanedbávat rozvíjení pěkného rukopisu a osvojení účetnictví, což je velmi užitečné pro jakékoli postavení v životě a pro většinu podnikání dokonce nezbytně nutné? Ale přestože tyto znalosti, kterých je tak třeba v průmyslu, obchodě i v praktickém životě, je možno nabýt v latinských školách jen zřídka nebo nikdy, přece tam neváhají posílat své mladší syny určené pro praktický život nejen gentlemani, ale i obchodníci a rolníci,...“<sup>2</sup>

Avšak důraz kladený na myslící já/ subjekt, který se vymezuje vůči nějakému předmětu/ objektu, sebou přináší rozličná úskalí. Člověk vše kolem sebe zpředměťuje a činí pouhým prostředkem k manipulaci. Tento subjekt-objektový rozvrh již není jen holou teorií, ale velice rychle přechází v praxi. Patrné je to zejména v měnícím se přístupu k přírodě, která je matematicky velmi dobře popsitelná a zachytitelná. Příroda se stává zdrojem surovin a

---

<sup>2</sup> LOCKE, John. *O výchově*. František Singule. 1. vyd. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1984. 230 s. Z dějin pedagogiky; sv. 24. ISBN 14-603-84.; str. 183-184.



materiálu, které člověk využívá k ‚zlepšení‘ své životní situace a k uspokojení svých potřeb.<sup>3</sup>

### 1. 1. 1. Rousseau a francouzské osvícenství

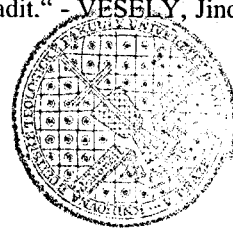
Francouzské osvícenství, jak vyplývá z výše uvedeného textu, staví své myšlenky na jedinečném propojení karteziánského racionalismu a britského empirismu.<sup>4</sup> I francouzští osvícenci věřili, že za rozličností světa se skrývají universálně platné základy, jejichž poznání a využití povede k pokroku. Například v sociální sféře mají tyto základní principy<sup>5</sup> zdokonalit společenské uspořádání a tím i zlepšit, usnadnit a zefektivnit chod státu. Ve stručnosti lze říci, že všem francouzským osvícenským myslitelům je společný požadavek pokroku, rovnosti, náboženská tolerance, svobody vyjadřování, nového státního zřízení a zejména pak lidské svobody. Navzájem se však liší volbou cest, které mají vést k prosazení a uplatnění těchto obecných stanovisek.

A právě Rousseau byl tím, kdo se svou volbou dosti lišil od Diderota a ostatních encyklopedistů, a kdo svým způsobem žití dokonale dotvrzoval své myšlenky a postoje. Za tím vším rozhodně stojí Rousseauův odlišný původ a tudíž i rozdílná kulturní tradice. Rousseau pocházel z Ženevy, která v té době

<sup>3</sup> Podnětné je též uvědomit si, že předmětem pragmatického využití pro člověka nemusí být vždy jen příroda. Prostředkem k uskutečnění jeho cílů se může stát dokonce i jiný člověk či ‚on sám‘ (viz. subjekt-objektový rozvrh člověka, kdy je duše vnímána jako subjekt a tělo jen jako ‚pouhý‘ objekt).

<sup>4</sup> „Zhruba řečeno bylo v tomto amalgámu odmítnuto karteziánské učení o tom, že lze vyložit svět dedukcí z racionálních principů a priori, z principů vrozených lidskému subjektu, [...] a z lockeanismu byly vyloučeny všechny motivy, které vedly – ve vývoji britského empirismu – k berkeleyovsko-humovskému popření obecné a nutné platnosti vědeckých poznatků a zákonů. Člověk tak byl v zásadě pojat jako principálně „dobrá“ *tabula rasa* obdařená „rozvažováním“, svět jako principálně dobrá příroda, která je dějištěm lidských kulturotvorných aktivit, a společnost jako principálně dobrá struktura zaneřádná předsudky a pověrami.“ - VESELÝ, Jindřich. *Studie z francouzského osvícenství*. 1. vyd. Praha : Karolinum, 2003. 163 s. ISBN 80-246-0441-8.; str. 95.

<sup>5</sup> „Na rozdíl od některých utopistů bylo implicitním a mnohdy i explicitním cílem francouzských osvícenců hledání cest, jak neredukovatelnou empirickou mnohotvárnost principům co nejvíce přiblížit. Obecné principy se tak měly stát (jednou) *vládcí* empirické mnohotvárnosti, zdaleka ji však neměly nahradit.“ - VESELÝ, Jindřich. *Studie z francouzského osvícenství*.; str. 96.



představovala střed kalvinismu, a i přes svou konverzi ke katolicismu<sup>6</sup> zůstal v hlouby srdce stále kalvinistou. Niterným kalvinistou, ve kterém stále ještě přežíval vnitřní prožitek Boha a Pravdy. Katolická Francie však ve snaze přizpůsobit víru co největšímu počtu obyvatel tuto individuální vroucnost spíše potlačovala. V Rousseauovi tak stále více sílila nutnost hlásat Pravdu a pokusit se alespoň zmapovat společenskou a mravní problematiku dané doby.

Při zběžném pohledu na Rousseauova díla máme pocit, že se jeho stanoviska příliš nerozcházejí s postoji jeho osvěcenských kolegů. Stejně jako oni poukazuje na vzrůstající majetkovou nerovnost mezi lidmi, na přílišný přepych na straně jedné a do očí bijící chudobu na straně druhé, pouští se též do kritiky ‚osvěcenského rozumu‘ apod. Avšak při podrobnějším studiu zde nalezneme rozdíly, kterými Rousseau své současníky dosti podívoval a které svou odlišností nutí k zamyšlení. Zásadní rozdíl nalezneme v Rousseauově pojetí člověka a společnosti. Zatímco encyklopedisté chápou společnost jako složitý mechanismus, který je nutné neustále zlepšovat a přivádět tak k pokroku, Rousseau pohlíží na společnost jako na živoucí organismus, který již v jeho době vykazuje nepříliš zdravého ducha. Úkolem a snahou Rousseaua je pokusit se zastavit tyto rozkladné tendence uvnitř organismu a alespoň jej stabilizovat. Není tedy nutné hnát se za každou cenu krátkozrace dopředu, ani snažit se vypátrat vhodnou cestu zpět, abychom vystoupili ze současného stavu. Důležité je umět se pozastavit, uvědomit si, co nás může vyléčit, co nás může přivést zpět k naší autentické přirozenosti.

---

<sup>6</sup> „Turínský útulek byl zaměřen především na mladé lidi – a tak se Rousseau po dnech putování dostal do společnosti jiných poutníků podobného osudu jako byl on sám – mladých, ještě nezařazených anebo už zase vykořeněných mužů a žen velmi různé úrovně a jazykového původu. Zčásti to byla takzvaně veselá pakáž, která nebrala svou přípravu na život moc vážně. A pro mnohé z nich bylo pokřtění takřkajíc posledním pokusem zachránit se před osudem tuláků. – S novým křestním listem byl včerejší kalvinista s milým úsměvem vysazen na prudké světlo italské ulice...“ - MÁCHA, Karel. *Jean - Jacques Rousseau*. 1. vyd. Brno : Petrov, 1992. 120 s. ISBN 80-85247-33-X.; str. 22.

## 1. 2. Odkrývání lidské přirozenosti

Rousseau si velmi silně uvědomuje ztrátu ‚lidství‘, která je pro jeho dobu tak typická. Ve snaze odpovědět na otázky, co je člověk, jaký je obecný základ lidské společnosti, svobody, morálky apod., vrací se Rousseau v čase. Ne však aby podal přesný biologický vývoj člověka jakožto živočišného druhu, ale aby zmapoval cestu obecného základu lidského bytí ve vztahu ke konkrétním podmínkám, které člověka formovaly a ovlivnily. Jednotlivé stavy, tak přesně nekopírují stádia evoluce, avšak slouží jako kritéria k posouzení stavu současného: „Není to totiž snadný podnik, rozlišit, co je původní a co umělé v současné lidské přirozenosti, a dobře poznat stav, který již neexistuje, který snad ani nebyl, který pravděpodobně nikdy nenastane, o němž však musíme mít nezbytně přesný pojem, abychom správně posoudili svůj nynější stav.“<sup>7</sup>

První stádium lze nazvat ‚přírodním či přirozeným stavem člověka‘. Odpovídá mu postava divocha zbavená všech nepřirozených darů a všech umělých schopností, kterých dosáhla jen dlouhým vývojem a slovem. Jeho vlastní sebezachování je téměř jedinou starostí, kterou tento divoch má, a proto značně důležitou roli hraje jeho tělesná schránka a schopnosti, kterých užívá k útoku i obraně. Avšak již zde je nutné zamyslet se nejen nad fyzickou, ale i metafyzickou a morální stránkou jedince: „Vidím v každém živočichu jen geniální stroj, kterému příroda dala smysly, aby se sám uváděl v chod a aby se do jisté míry chránil před vším, co ho může zničit nebo poškodit. Totéž pozoruji u lidského stroje, s tím rozdílem, že u zvířete všechnu činnost koná sama příroda, zatím co člověk se účastní svého konání jako svobodný činitel.“<sup>8</sup> Prvním momentem, kterým se člověk liší od jakékoli jiného zvířete, je

---

<sup>7</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Henriette Taillet-Sedláčková. Praha : Svoboda, 1949. 124 s.; str. 22.

<sup>8</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi*.; str. 38.

schopnost svobodně jednat, druhou pak schopnost zdokonalovat se<sup>9</sup>. Rousseauův divoch tak představuje jakýsi celek uzavřený sám do sebe, který zná jen vášně vycházející z jeho vlastních potřeb. Jakési svobodné bytí, které nemá vědomí času ani smrti. Jakéhosi přirozeného, smysly a pudem vybaveného člověka, který žije jen přítomností. Tento jedinec je od přírody dobrý<sup>10</sup>, avšak neschopen činit morální soudy. Rousseau sám mu přisuzuje jedinou přirozenou ctnost, a tou je soucit: „Soucit nás nutí spěchat bez uvažování na pomoc těm, které vidíme trpět; v přírodním stavu nahrazuje zákony, mravy i ctnosti, s tou výhodou, že se nikdo nepokouší neposlušat jeho sladký hlas: [...] místo vznešené zásady rozumového soudnictví „*čiň druhému to, co chceš, aby on učinil tobě*“ soucit vnuká všem lidem zásadu přirozeného dobra, méně dokonalou, ale snad užitečnější než předešlá: *konej své dobro tak, abys co možná nejméně uškodil druhému*.“<sup>11</sup>

Nesnáze, rozličnost podnebí, území a podobně, donutily člověka, aby změnil svůj způsob života. Dochází tak ke vzniku rodiny či rodové pospolitosti, která představuje jakýsi vrchol „přirozeného stavu“. Se zvyklostí žít společně přicházejí pro Rousseaua na scénu dva velmi důležité city v životě člověka – láska manželská a rodičovská: „Každá rodina se stala malou společností tím pevněji spojenou, že vzájemná náklonnost a volnost byly jejími jedinými pouty...“<sup>12</sup> A tak i lidská přirozenost doznává velkých změn. Nesetkáme se zde s osamělým jedincem jako do sebe uzavřeným celkem, ale s rodovým společenstvím, jehož sjednocujícím aspektem jsou společenské mravy a zvyklosti. Člověk je tedy nadále svobodnou bytostí, u níž se harmonicky rozvíjejí vrozené tělesné i duševní vlohy. Avšak začleňuje se do

---

<sup>9</sup> Zajímavé je, že Rousseau přes silný důraz, který na tuto schopnost klade, ji nějak blíže necharakterizuje. Ona „zdokonalitelnost“ prvotní lidské přirozenosti tak zůstává dosti zahalená a nečitelná.

<sup>10</sup> Rousseau vychází z předpokladu, že veškeré jsoucno je co do své přirozenosti dobré. Veškeré jsoucno tvoří součást řádu, ve kterém lze nalézt a naplnit svou podstatu. Avšak postupem času se člověk své podstatě vzdálil a tím narušil i tento řád. (Připomíná Aristotelovo učení o přirozeném místě každého jsoucna.)

<sup>11</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi*; str. 53.

<sup>12</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi*; str. 65.

volného společenství lidí<sup>13</sup>, čímž se do popředí dostává citově mravní složka lidské přirozenosti. Tento stav, jak sám Rousseau doznává, považuje za nejlepší, avšak je si též vědom, že pro jeho dobu těžko dosažitelný. „Přirozený stav“ tak má v první řadě sloužit jako ukazatel toho, kam by měl soudobý člověk i společnost směřovat a kam naopak ne.

„...dokud se (lidé) věnovali jen takové práci, kterou mohli udělat sami, a umění, k němuž nebylo zapotřebí součinnosti mnoha rukou, žili volní, zdraví, dobří a šťastní, jak jen mohli být podle své povahy, a zahrávali si mezi sebou něžností nezávislého styku: ale ve chvíli, kdy jeden člověk potřeboval pomoci druhého, kdy upozoroval, že je užitečné, aby jeden měl zásoby pro dva, rovnost zmizela, zavedlo se vlastnictví, práce se stala nezbytnou a hluboké lesy se měnily v líbezná pole, která bylo třeba zavlažovat lidským potem a na nichž brzo pozorujeme klíčit otroctví i bídu, vzrůstající s úrodou.“<sup>14</sup> Takto lze slovy Rousseauovými popsat onen zlom, díky němuž se člověk začal ztrácet sám sobě<sup>15</sup>. Přirozené vlastnosti byly společné všem lidem, avšak každý z nich se jich naučil užívat odlišně. Lidé se začali lišit duchem, krásou, silou, obratností, nadáním a podobně; vlastnostmi, které vzbuzovaly vážnost a zajišťovaly určité postavení. Bylo záhodno je mít, nebo je alespoň předstírat. „Pro vlastní prospěch musel se člověk tvářit někým jiným, než kým byl ve skutečnosti. Býti a jeviti se staly dvěma zcela rozličnými pojmy.“<sup>16</sup> Člověk se stal posedlý myšlenkou být nejlepším, nejváženějším, nejbohatším, nejmocnějším; stal se

---

<sup>13</sup> „Nejstarší všech společností a jedinou přirozenou společností jest rodina; ale i tu děti jsou jen dotud v jednom svazku s otcem, dokud potřebují jeho k zachování sebe samých. Jakmile tato potřeba přestane, uvolňuje se přirozené pouto. Když děti zproštěny jsou povinné poslušnosti k otci, zproštěn jest také otec povinné starosti o děti a všichni stejně stávají se opět samostatnými. Zůstávají-li přes to dále spojeni, není to už z přirozené nutnosti, ale z dobré vůle; a tak rodina sama se udržuje pouze dohodou.“ - ROUSSEAU, Jean Jacques. *O smlouvě společenské : čili O základech politického práva*. František Šelep. Praha : J. Otto, 1911. 186 s.; str. 6-7.

<sup>14</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi*.; str. 68.

<sup>15</sup> „Když sledujeme vývoj nerovnosti v těchto různých revolucích, pozorujeme, že zřízení zákona a práva vlastnického je jeho první mezník, zavedení úřadů druhý, třetí a poslední, pak změna moci zákonné v moc libovolnou: takže stav „bohatý“ a „chudý“ byl uzákoněn v první době, „mocný“ a „slabý“ v druhé a v třetí stav „pán“ a „otrok“, což je poslední stupeň nerovnosti a cíl, k němuž směřovaly oba ostatní až do té doby, kdy nové revoluce zrušily úplně vládu nebo ji přiblížily zřízení zákonnému.“ - ROUSSEAU, Jean Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi*.; str. 85.

<sup>16</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi*.; str. 71.

egoistou. Postupně tak ztratil nejen svou vlastní přirozenost, ale i přirozenost mezilidských vztahů. Lidé se začali poměřovat a hodnotit navzájem nahlížeji na sebe jako na soupeře a soky, kteří neustále předhánějí jeden druhého. Člověk je nadále součástí společnosti, avšak již nežije spolu s lidmi ale prostřednictvím jich.

Je patrné, že Rousseau se od svých současníků, jejichž smýšlení bylo dosti přímočaře optimistické a technokratické, lišil výsostně kritickým a naléhavým tónem svých úvah<sup>17</sup>. Jeho cílem bylo nalézt cestu, která by umožňovala obrodu společnosti. Avšak, jak jsme již zmínili, byl jsi vědom, že náprava v globálu není zcela možná. Proto se Rousseau zaměřil na jedince a jeho vnitřní obrodu.

### 1. 2. 1. Výchova

Nejdůležitějším prvkem v postupném formování lidského jedince je dle Rousseaua beze sporu výchova. Neboť výchova působí na člověka již od narození<sup>18</sup>, tedy ještě dříve než je vystaven rozkladným vlivům svého okolí. Své nejrozsáhlejší pojednání o výchově nazval Rousseau podle hlavní postavy *Emil čili O vychování*.

---

<sup>17</sup> Samotného *Emila* začíná Rousseau dosti kritickou pasáží o lidské zvrácenosti, která jakoby shrnuje jeho postoj k dané době: „Všechno jest dobré, jak to vyšlo z rukou Původce světa; vše kazí se pod rukama lidskýma. Člověk nutí zemi, aby vydávala plody země jiné, nutí strom, aby nesel ovoce stromu jiného: člověk zaměňuje a mísí podnebí, živly, počasí: člověk komolí svého psa, svého koně, svého otroka: člověk převrací a přetvořuje všechno: člověk miluje patvary a postavy nepřirozené: člověk nechce nic tak, jak to zplodila příroda, ba ani člověka; musí proň býti vycvičen jako jízdní kůň, musí býti zkroucen dle panující mody, jako strom v zahradě. Bez toho by všechno bylo ještě horší a lidská naše přirozenost se vzpouzí, přijati nějaký tvar jen na polo. Jak věci nyní se mají, byl by člověk od svého narození sobě samému zůstavený více znetvořen, než všichni ostatní. Předsudky, panující názory, nutnost, příklad, všechna zřízení společenská, v nichž žijeme, udusily by v něm přirozenost vlastní a nedaly by ničeho na její místo. Byl by jako stromek, jenž vyrostl náhodou uprostřed cesty a ježž kolemjdoucí brzo zničí, tlukouce doň se všech stran a ohýbající jej všemi směry.“ - ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emil : čili O vychování*. Antonín Krecar. 3. vyd. Olomouc : Nakladem R. Prombergera, 1926. 421 s.; str. 46.

<sup>18</sup> Pro výchovu je tedy velmi podstatná následující teze: Dítě má jen dobré vlohy, sklony. Zlo vzniká v důsledku chybné výchovy!

Emil má pocházet ze šlechtické rodiny, mít průměrné schopnosti a být sirotkem. Je vlastně jedno, zda má či nemá rodiče, důležité je, aby poslouchal jen a pouze svého učitele. Veškerá běžná pouta, ve kterých se dítě nachází, jsou zpřetrhána a nahrazena vztahem učitele a jeho žáka. Důležitým předpokladem funkčnosti tohoto vztahu je učitelova dobrá znalost Emilovy osobnosti. Rousseauův způsob výchovy preferuje praxi před teorií. Emil je cíleně veden svým učitelem, avšak tak dokonale, že si toho žák není ani vědom. A tak se Emil stává svědkem mnoho praktických cvičení, ke kterým z jeho úhlu pohledu dochází naprosto přirozenou a spontánní cestou. Proto i jeho chování a reakce jsou v takovýchto situacích naprosto přirozené. Tím, že se tato cvičení odehrávají v reálném a soudobém kontextu, Rousseau postupně prolamuje skořápku izolovanosti a umožňuje Emilovi vlastní zkušenost s lidmi a věcmi.

Aby ale k průlomů nedošlo příliš rychle, je nesmírně významný i výběr prostředí, ve kterém bude Emil vyrůstat. Rousseau volí pro jeho výchovu „nezkažený“ venkov<sup>19</sup>. Zde může být dítě v otevřené interakci s přírodou. Neboť nejprve je záhodno, aby Emil cvičil a posiloval své tělesné schopnosti: „Abychom se naučili myslet, musíme cvičit své údy, své smysly, své orgány, které jsou nástroji našeho ducha, a abychom z těchto nástrojů měli užitek co možná největší, musí být tělo, které je podává, silné a zdravé. A tak se nevytváří pravý rozum lidský nikterak neodvisle od těla, nýbrž spíše dobrá konstituce tělesná činí duševní výkony snadnými a jistými.“<sup>20</sup> Postupem času se vztah mezi Emilem a jeho vychovatelem prohlubuje; vychovatel se stává

---

<sup>19</sup> Rousseau zastává názor, že v periferních oblastech nedošlo tak značnému rozkladu mravů jako ve velkých městech. Tato myšlenka je společná mnoha jeho spisům: „Čestným mužem není zde člověk, jež koná dobré skutky, nýbrž ten, kdo mluví krásné řeči; a jediná neuvážená myšlenka, neprozřetelně vyslovená, může přivodit tomu, jenž ji pronesl, zlo neodčinitelné, jehož nenapraví ani čtyřicet let bezúhonnosti. Krátce řečeno, pozoruji, že lidé zde se posuzují pouze dle svých výroků bez ohledu na skutky své, ačkoli skutky jejich se slovy jsou v pramalém souladu; vidím též, že ve velikém městě společnost se zdá roztomilejší, přístupnější, ba i spolehlivější než mezi méně vzdělanými lidmi. Ale jsou tu lidé skutečně lidštější, mírnější spravedlivější? Toho nevím. Toť dosud vše pouhé zdání; snad pod tímto vnějškem, tak přístupným a příjemným, jsou srdce uzavřenější, v sebe více ponořená, než srdce naše.“ - ROUSSEAU, Jean Jacques. *Nová Heloisa : čili Listy dvou milenců, bydlících v městečku na úpatí alpském*. A. Tvrdek. Praha : Nákladem Josefa Plecla, 1912. 2 sv. (466, 672 s.); str. 377.

<sup>20</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emil : čili O výchování*; str. 148.

Emilovým důvěrníkem a mravním vzorem. Základ potřebný pro správný mravní vývoj jedince spočívá v pramenu všech jeho vášní. Tímto původním a vrozeným pramenem jest láska k sobě samému: „Sebeláska jest vždy dobrá, vždy pořádku přiměřená. Protože každý má povinnost zvláště se starati o své vlastní zachování, první a nejdůležitější jeho starostí jest a má také býti, aby jí byl bez přestání pamětliv; [...] Musíme se tedy milovati, abychom se zachovali,...“<sup>21</sup> Bezprostředním následkem tohoto pocitu sebelásky milujeme i všecko, co nás zachovává. A protože Emil nebyl ‚stvořen‘, aby žil sám, vstupuje do světa. Nachází svou budoucí družku Žofii a spolu s ní zakládá skutečnou rodinnou pospolitost.

Je tedy očividné, že Rousseauův způsob výchovy jde svou specifickou cestou. Emilův vývoj má hypoteticky urazit cestu od počátku po vyvrcholení ‚přirozeného stavu‘. Je však nesmírně důležité, aby schopnosti a nadání jedince byly rozvíjeny autenticky a ne pokřiveným a nesprávným způsobem, jak se tomu událo v dějinách. Rousseau chce, aby jeho Emil byl opravdovým mravním člověkem a ne jen jedním z koleček zdárně fungujícího mechanického stroje. Výchova je tedy smysluplná jen tehdy, vede-li člověka k odhalení a poznání sebe samého. Člověk sám si má uvědomit své celkové možnosti, nemá mu být od narození přisuzována určitá role. Člověk má uvést do souladu své chtění se svými schopnostmi a postupně si tak přirozenou cestou vybudovat své postavení ve společnosti: „Ó člověče! Zavři svůj život ve svou bytost a nebudeš bídny. Zůstaň na místě, které ti vykazuje příroda ve světovém řetěze, nic nebude moci tě z něho vytlačit; nevzpírej se proti tvrdému zákonu nutnosti a nezeslabuj odporem proti němu sil, kterých ti nedalo nebe k tomu, abys svou bytost rozšířil nebo prodloužil, nýbrž k tomu jen, abys ji zachoval, jak a potud se mu líbí. Tvá svoboda, tvá moc jdou jen tak daleko, jak daleko tvé síly přirozené, ne dále; zbytek jest jen otroctví, klam a mam.“<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emil : čili O výchování.*; str. 249

<sup>22</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emil : čili O výchování.*; str. 98.



## 2. Sören Kierkegaard

(1813 – 1855)

*„Současnost je doba bytostně rozumová,  
reflexivní, nezanícená, která vzplane chvilkovým  
nadšením a pak důsledně spočine v netečnosti.“*

(Současnost; str. 19)

## 2. 1. Filosofické pozadí

Nejvíce podnětů přijal Kierkegaard od pozdního Schellinga<sup>23</sup> a to zejména v pojetí poměru filosofie a náboženství. U pozdního Schellinga jako by se filosofie v náboženství téměř rozpouštěla. U Kierkegaarda se pak setkáváme s vyvrcholením tohoto postoje. Kierkegaardův životní zájem patřil výlučně náboženství a filosofie se stala spíše nástrojem destruktivní kritiky. I díky tomuto faktu byl Kierkegaard v dějinách filosofie dlouho přehlížen.<sup>24</sup>

První životní polemiku vedl Kierkegaard, podobně jako jeho současníci, s tradiční racionalistickou filosofií, jejíž vrchol spatřoval v Hegelově systému. „Hegel se prý těžko chápe, ale Abraháma pochopíme jedna dvě! Překonat Hegela je prý div, ale není prý nic lehčího než dostat se přes Abraháma! Sám jsem věnoval hodně času tomu, abych Hegelově filozofii porozuměl; mám za to, že jsem ho také poněkud pochopil, a odvažuji se nadto tvrdit, že jestliže mu přes všechno úsilí na některých místech přece jen nerozumím, pak je to proto, že sám není zcela jasný. Jde mi to lehce a přirozeně, hlava mě z toho nijak

---

<sup>23</sup> Při své první návštěvě Berlína Kierkegaard navštěvoval Schellingovy přednášky, jak je patrné z jeho deníkových zápisů či dopisů domů. Zpočátku byl Søren Schellingem nadšen, avšak postupem času přiznává, že Schelling jeho očekávání absolutně nenaplnil. Dopis domů, 22. listopadu 1841: „Jsem tak rád, že jsem slyšel Schellingovu druhou hodinu, nepopsatelné. Tak jsem jen dlouho vzdychal a myšlenky ve mně zavzdychaly, když vyslovil slovo skutečnost o poměru filosofie ke skutečnosti, a poskočil ve mně radostí plod myšlenky jako v Alžbětě. Vzpomínám si téměř na každé slovo, které od tohoto okamžiku vyslovil. Zde konečně přichází jasno. To jediné slovo, které mi připomnělo všechno mé filosofické utrpení a žaly... Svou celou naději jsem vsadil na Schellinga...“ - ROHDE, Peter P. *Kierkegaard*. Jiří Horák. Olomouc: Votobia, 1995. 189 s. ISBN 80-85885-29-8.; str. 69.

Již o necelé dva měsíce později (16. ledna 1842) se Kierkegaardova naděje v Schellinga začíná hroutit: „*Imned bych mohl vskočit do vozu a přijet do Kodaně, ale to nechci. Schellingovy přednášky bohužel mnoho neznamenají. Rád bych přijel, ale neudělám to, protože nechci. Mám jen málo důvěry v sám sebe, nerad bych to učinil před termínem, který jsem si tehdy stanovil, když jsem odjížděl t domů.*“ - ROHDE, Peter P. *Kierkegaard*.; str. 71.

V únoru 1842 již Schellingem dosti pohrdá: „Schelling žvaní naprosto neúnosně. [...] Nyní kvůli dalšímu zdokonalení přišel na nápad přednášet déle než obvykle, pročez já jsem přišel na nápad, že ho nechci tak dlouho poslouchat, jak bych ho jinak byl chtěl poslouchat. Ptejte se, či nápad je nejlepší. – V Berlíně nemám tedy už co dělat.“ - ROHDE, Peter P. *Kierkegaard*.; str. 71.

<sup>24</sup> „Kierkegaardovo dílo zůstalo dlouho známo jen v Dánsku a skandinávských zemích. V ostatních zemích západní Evropy byl objevován až na počátku 20. století. Filozoficky z něho těžil hlavně existencialismus Jaspersův, do jisté míry též Heideggerův. Do okruhu francouzského existencialismu byl uveden zejména J. Saulem a L. Šestovem. Náboženskými aspekty Kierkegaardova díla se inspiroval moderní proud protestantské teologie, tak zvaná negativní teologie, jejímž zakladatelem byl švýcarský teolog K. Barth a českým stoupencem J. L. Hromádka.“ - MAJOR, Ladislav. *Dějiny poklasické filosofie v 19. století a na počátku 20. století*. Praha: UK, 1991.; str. 18.

nebolí.“<sup>25</sup> Dialektický rozum, v podobě absolutního ducha, měl být schopen prosvítit veškerou skutečnost a beze zbytku vyjevit boha i člověka, přírodu i dějiny. Myšlení<sup>26</sup>, povýšené na jedinou opravdovou skutečnost, jediný princip bytí, chápal Hegel jako logickou ideu nadanou jakýmsi vnitřním samopohybem od nižšího určení k vyššímu. Kierkegaardovi se nelíbila jistota a povýšenost s jakou tento spekulativní racionalismus vystupoval: „Celá moderní filozofie je jak eticky, tak i křesťansky vzato založena povrchně. Namísto aby odrazovala a provedla pořádek tím, že bude mluvit o zoufalství a pohoršení, kývala na lidi a vyzývala k domýšlivosti, namlouvala jim, že pochybují a že pochybovali. Moderní filozofie se abstraktně vznáší v neurčitosti metafyzická. Filozofie, namísto aby to o sobě vysvětlila a odkázala lidi (jednotlivé lidi) k etice, k náboženství, k existenci, naznačila, že by se lidé mohli, jak se docela prozaicky říká, sami ze sebe vyspekulovat do čistého zdání.“<sup>27</sup> Na Hegelovu logickou ideu nahlížel tedy jako na prázdné abstraktum, které ve své všeobecnosti nemá nárok na pohyb. Pohybovat se může jen konkrétní jsoucnost, konkrétní existence, jednotlivec. Existence není systém, a proto nemůže být logicky uchopena jako systém<sup>28</sup>. Tímto, a nejen tím, Kierkegaard upozorňuje na rozdíl mezi faktickou existencí a teoretickou spekulací o existenci. Hegelova pozdní dialektika již nereflektuje aktuální realitu dějinně situovaného člověka, a tím se dostává do roviny, pro Kierkegaarda pouhé, potenciality.

---

<sup>25</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Bázeň a chvění - Nemoc k smrti*. Marie Mikulová Thulstrupová. 1. vyd. Praha : Svoboda-Libertas, 1993. 256 s. ISBN 80-205-0360-9.; str. 28.

<sup>26</sup> „Spekulativním základem Hegelovy dialektiky a filozofie vůbec je princip identity bytí a myšlení, což v podstatě není nic jiného nežli nedovolená redukce bytí, tj. veškeré reality, na myšlení. Jinak řečeno, identitní princip spekulativního racionalismu uznává za jedinou skutečnost pouze myšlení ... - MAJOR, Ladislav. *Dějiny poklasické filosofie v 19. století a na počátku 20. století*.; str. 19.

<sup>27</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Nácvik křesťanství - Sudte sami!*. Marie Mikulová Thulstrupová. 1. vyd. Brno : CDK, 2002. 280 s. ISBN 80-7325-004-7.; str. 54.

<sup>28</sup> V roce 1846 se Kierkegaard vyjadřuje k Hegelově systému i ve svém deníku: „Většinou systematických v jejich poměru k jejich systémům se daří jako muži, který staví obrovský zámek a sám bydlí vedle něho v kůlně: oni sami totiž nežijí v oné obrovské systematické budově. Ale v duchovních poměrech tohle je a zůstane rozhodující námitkou. Duchovně chápáno: myšlenky musí být tou budovou, v níž bydlí – jinak je to zvrácené.“ - ROHDE, Peter P. *Kierkegaard*.; str. 105.

## 2. 2. Jedinec a existence

Kierkegaard je jedním z mála myslitelů, kteří svou ‚filosofii‘ nejen psali, ale také silně dotvrzovali svým vlastním životem. Proto není překvapivé, že stěžejní místo v jeho ‚filosofii‘ zaujímá jedinec a jeho existence.

Jak již bylo řečeno, Kierkegaard nebyl spokojen s dobovým přístupem k existenci, tj. s idealistickým myšlením zejména hegelovské provenience. Hegelova spekulativní filosofie je pro něj příliš abstraktní a objektivní, příliš se ztrácí v čistém bytí a zapomíná na existenci. Pod tlakem systému dialektiky světových dějin niternost subjektu a subjektivní existence jakoby zaniká. Jednotlivec je spolu se svým konkrétním já, se svými konkrétními problémy a úzkostmi, ale i láskou zahrnut do ústraní. Do popředí se tak dostává rozum, logos, dějinná nutnost a poznání, které mají jedinci usnadnit jeho existenci. Ale ve skutečnosti, jak sám Kierkegaard poukázal, je mu právě tímto bráněno své existenci rozumět. V boji proti Hegelovi sahá Kierkegaard nejčastěji po Sokratovi. Přestože se v mnohém rozchází a volí odlišné prostředky: „Tento plán bez diskusí zachází daleko přes Sokrata, což se ukazuje ve všech bodech. Otázka naprosto odlišná je, má-li proto víc pravdy než měl Sokrates. To se nedá rozhodnout jedním dechem, neboť sem vstupuje nový orgán: víra, nový předpoklad: vědomí hříchu, nové rozhodnutí: okamžik, a nový učitel: Bůh v čase. Bez nich bych se opravdu do vizitace nepouštěl a nepostavil se před toho po tisíciletí obdivovaného ironika, k němuž přesto přistupuji s nadšeným bušením srdce. Ale postoupit *přes* Sokrata, říkáme-li bytostně totéž, co on, jenom ne tak dobře, přinejmenším sokratovské není.“<sup>29</sup>, základním východiskem obou těchto filosofů zůstává lidská existence a obrovský důraz kladený na lidskou svobodu. Zdůrazňují tak etickou odpovědnost člověka za své činy, zatímco u Hegela se setkáváme s jevem naprosto opačným. Hegel tím, že staví člověka do nutného vývoje, do svého koloběhu dějin, ve kterém lidské

---

<sup>29</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Filosofické droby: aneb Drobátko filosofie*. Marie Mikulová Thulstrupová. Olomouc : Votobia, 1997. 158 s. Velká řada; sv. 33. ISBN 80-7198-197-4.; str. 115.

volba (ono *bud'*/ *anebo*) nehraje žádnou roli, zbavuje člověka veškeré zodpovědnosti.

K lidské existenci bezvýhradně patří paradox<sup>30</sup>. Jak píše sám Kierkegaard: „Nejvyšším paradoxem myšlenky je chtít objevit něco, co myslet nemůže.“<sup>31</sup> Paradox tedy představuje, něco neznámého, jakousi mez, za kterou rozum prostě nemůže. Toto neznámé označí Kierkegaard jako Boha. Mezi člověkem a Bohem panuje absolutní rozdíl: „K pouhému vědění o tom, že Bůh je jinakost, potřebuje člověk Boha, a teprve pak se dozví, že je od něho absolutně rozdílný.“<sup>32</sup> Absolutní rozdílnost je zaviněna člověkem samým a tkví v hříchu. Leč vědomí tohoto hříchu, jak již bylo naznačeno, nezíská člověk sám od sebe, ani od druhého člověka, ale jen od Boha. Bůh se proto stal člověku učitelem, stal se mu bližším v podobě Ježíše Krista. Ježíš Kristus představuje pro Kierkegaarda absolutní paradox, neboť v jeho postavě dochází k paradoxnímu spojení boží věčnosti a lidské konečnosti. Skrze Krista se Bůh vtělil do času, do jedné konkrétní osoby, která sebou přinesla nabídku věčné spásy. „Právě paradox spojuje protimluv, je zvěčněním historička a zhistorizováním věčna.“<sup>33</sup>

Žák, který je postaven před rozumem neuchopitelný paradox, jej nemá pochopit, má si „pouze“ uvědomit, že tu onen paradox je. Tohoto uvědomění dosáhne jen skrze víru, kterou jako podmínku dává samotný paradox: „...víra není poznání; vždyť poznání platí jako poznání věčného, jež vylučuje časnost a historičnost jako lhostejné, nebo se zase jedná o čistě historické poznání. Předmětem žádného poznání nemůže být absurdnost, že co je věčné, je též historické.“<sup>34</sup> Víra je tedy jedinou možnou cestou opravdového přiblížení se

---

<sup>30</sup> Paradox je tedy součástí existence. Existence, která nespádá do žádného systému, proto ani na paradox nemůžeme pohlížet jako na pojem. Nelze podat jeho přesnou definici, neboť každý jedinec jej prožívá odlišně. Lze jej pouze přiblížit.

<sup>31</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Filosofické droby : aneb Drobátko filosofie.*; str. 54.

<sup>32</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Filosofické droby : aneb Drobátko filosofie.*; str. 62.

<sup>33</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Filosofické droby : aneb Drobátko filosofie.*; str. 74.

<sup>34</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Filosofické droby : aneb Drobátko filosofie.*; str. 74.

Bohu. Křesťanství předpokládá životní volbu, která poukazuje na nesouměřitelnost teoretického myšlení a praktické existence. Jedinec zůstává nadále svobodný, proto je na něm samotném jakou cestu zvolí. Víra však prohlubuje aktuální danost rozhodování, neboť přináší možnost věčné spásy. Jedincova volba se tak odehrává v čase, v okamžiku, ale zahrnuje i věčnost.

A tak se před člověkem vždy otvírají dvě možnosti – buď/ anebo - buď přijmu Boha, nebo ho odmítnu, buď má existence povede k věčné blaženosti, či nikoliv apod. Z této niterné rozporuplnosti lidské existence pochází také její pohyb. Kierkegaardův jednotlivec prochází ve svém duchovním vývoji kvalitativními skoky.<sup>35</sup>

### 2. 2. 1. Tři stádia na cestě životem

U Kierkegaarda existují tři základní možnosti, jak vést život.<sup>36</sup> Z estetického stadia se člověk může pozvednout do stadia etického a odtud skokem přejít až do stadia náboženského. V každé ze tří životních etap jedinec existuje ve svém vlastním, pojmově nepopsatelném, ale přesto nezaměnitelném bytí. Tajemná existence prodělává na životní cestě kvalitativní změny, které lze popsat pomocí literární, filosofické, či náboženské mluvy. V nižších stadiích může člověk zůstat, pokud se pro ně vědomě rozhodne (buď/ anebo). Záleží na konkrétní volbě a konkrétním rozhodnutí člověka. Avšak chce-li člověk sám sebe poznat, zakusit opravdovou autenticitu existence, je pro něho podstoupení této životní dynamiky nejen možné, ale zásadně nutné.

---

<sup>35</sup> Dialektika jakožto myšlení v protikladech není Kierkegaardovi nějakým černobílým zprostředkovaným schematismem, jak je tomu patrné např. na třech stadiích lidské existence.

<sup>36</sup> „Systematicky se ovšem dánský filosof svými stádii nezabýval, jde o jeho určitý myšlenkový experiment; Kierkegaard v duchu svého stylu psaní a myšlení svá stadia života „pouze“ naznačoval. Jistou teorií je možno dotvářet dodatečně. - OLŠOVSKÝ, Jiří. *Niternost a existence : Úvod do Kierkegaardova myšlení*. 1. vyd. Praha 5 : Akropolis, 2005. 264 s. ISBN 80-86903-08-7.; str. 26.

## ▪ Estetické stadium

První a nejnižší je v Kierkegaardově pojetí estetické stadium. Toto stadium, stejně jako další dvě, má své jednotlivé úrovně, jimž odpovídají i typy estetiků, které Kierkegaard ztělesňuje v určitých konkrétních postavách. Tak u Kierkegaarda vystupují takoví esteticí jako Don Juan, Johannes Svůdce, estét A, Faust aj. S těmito postavami se setkáme zejména v první části Kierkegaardova díla *Bud' – Anebo*, dále pak ve *Stadiích na cestě životem*.

Pro estetické stadium je především charakteristická nestálost existence, rozporuplnost niterného bytí, jak nám ji líčí například *Svůdcův deník*<sup>37</sup> (součást prvního dílu *Bud' – Anebo*). Johannes Svůdce zde obohacuje popis praktického svádění mladé dívky jménem Cordelie o teoretické i metodologické zamyšlení nad tímto činem. Jakoby tento znalec ženství ospravedlňoval sám sebe, avšak toho nemá zapotřebí. Nejde mu totiž o Cordelii samu, nejde mu o její city, jde mu o co nejsilnější estetický požitek: „Žena pro mne bude vždy

<sup>37</sup> V květnu roku 1837 se Søren Kierkegaard seznámil s ženou svého života tehdy patnáctiletou Reginou Olsenovou. Utekly tři roky, než se Kierkegaard odvážil, a požádal Reginu o ruku. Avšak tíha předešlých událostí (vina předků – viz. otec, tudíž i jeho vina) a jeho vlastní trudnomyslnost vedly Kierkegaarda k odvolání zasnoubení.

O samotném vztahu, ale i o vnitřních pohnutkách, které vedly Sorena k tomuto ukončení, se dovídáme zejména z jeho deníkových zápisů. Je patrné, že některé scény, líčené ve *Svůdcově deníku*, jsou téměř přesnou reprodukcí toho, co se mezi snoubenci událo.

Zápisky z 24. srpna 1849: „8. září vyšel jsem z domu s pevným odhodláním celou tu věc rozhodnout. Potkali jsme se na ulici zrovna u jejího domu. Byl jsem dost bláznivě odvážný, abych to pochopil jako pozvání, jako to, co jsem potřeboval. Šel jsem s ní nahoru. Stáli jsme oba sami v obývacím pokoji. Byla trochu neklidná. Poprosil jsem ji, aby mi trochu zahrála, jak to jindy dělávala. Učinila to, ale nelíbilo se mi to. Tu vezmu náhle notový sešit, zavírám ho, nikoliv bez jisté prudkosti, a házím ho na klavír a říkám: Ach, co je mi do o hudby; vy jste to, koho hledám, ... [...] Ale v nitru; druhý den jsem viděl, že jsem se dopustil omylu. Kajícník, kterým jsem byl, moje vita ante acta, moje trudnomyslnost, bylo toho dost. Nepopsatelně jsem v té době trpěl. [...] Přirozeně, že se nyní znovu probudila má trudnomyslnost, neboť její oddanost znamená opět, že ‚zodpovědnost‘ mám z největší míry já – zatímco její zodpovědnost by mne alespoň trochu osvobodila od ‚odpovědnosti‘ – vidím, že se to musí rozbít. Podle mého soudu a názoru byl to boží trest na mne. Není mi zcela jasno, jak čistě eroticky na mne působila. Neboť je jisté, že mě oddaně zbožňovala a prosila, abych ji miloval, dojímalo mne to do jisté míry, že bych se pro ni všeho odvážil. Ale třebaže jsem ji velmi miloval, tak i to přece dokazuje, že jsem chtěl před sebou stále skrývat, jak velice mne vlastně dojímal, což vlastně k erotice nepatří. Kdybych nebyl kajícníkem, kdybych neměl svou vita ante acta, kdybych nebyval trudnomyslným – spojení s ní by mne bylo učinilo šťastným, jak bych si to snad ani ve snu nedovedl představit. Ale i když jsem musel říci – což je tím horší, že jsem takový, jaký jsem – protože mohu být v neštěstí šťastnější bez ní než s ní – ona mne dojímal a já bych byl rád, s láskou rád všechno učinil. [...] Bojovala jako lvice; kdybych se nebyl domníval, že je ve mně božský odpor, byla by zvítězila. Za tyto dva měsíce klamu snažil jsem se jí občas starostlivě říci asi toto: vzdej to, pusť mne k vodě; nevydržíš to. Na to odpovídala vášnivě, že chce raději všechno vydržet, než mne nechat jít. Navrhl jsem ji také, abychom celou věc obrátili, že to bude ona, která to se mnou skončí, abych ji ušetřil všeho trápení. To nechtěla, odvětila, že když vydrží jiné věci, vydrží také tohle, ... [...] Dostat se z toho poměru jako padouch, pokud možno jako arcipadouch, bylo jediné, co se dalo dělat, aby se opět osvobodila a povzbudila k novému sňatku;“ - ROHDE, Peter P. Kierkegaard.; str. 49-54.

nevyčerpatelným zdrojem úvah, věčným zdrojem pozorování. Člověk, který nepociťuje potřebu takového studia, ať je čím chce na tomto světě, jedním přece není, není estetikem.“<sup>38</sup> Čistá a nepolíbená Cordelie ještě netuší, co je to být opravdovou ženou, nachází se v rovině určité potenciality, možnosti, kterou je nutné usměrnit správným směrem a převést tak ve skutečnost: „Dříve než ji dovolím spočinout na mé paži, musí být sama v sobě silná. Někdy by se mohlo na první pohled zdát, že je to ona, koho chci učinit důvěrníkem svých námluv. Ale to je jen klam. Musí dospívat sama v sobě, musí pocítit napětí své duše, musí vzít svět do ruky a potěžkat ho. Její odpovědi i její pohledy mi prozrazují, jaké pokroky dělá. Jen jednou jsem v nich spatřil ničivý hněv. V ničem mi nesmí být zavázána, musí být přece svobodná. Láska je jen ve svobodě, jen ve volnosti je radost a věčná pohoda. Nespoléhám jen nato, že spočine v mé náruči pouze z jakési přirozené nutnosti, ale snažím se ji přivést tak daleko, aby ke mně byla přitahována. Jde však i o to, aby mi nepadla do náručí jako těžké břemeno, ale jako myšlenka přitahovaná silou myšlenky. Získám ji esteticky, nesmí pro mne být tíživým břemenem. Nesmí pro mne být ani přívěskem ve smyslu fyzickém, ani závazkem ve smyslu mravním. Mezi námi dvěma by měla panovat jen skutečná hra svobody.“<sup>39</sup> K tomuto zásadnímu činu se tedy odhodlává Johannes Svůdce, který je více než do Cordelie zamilován do své vlastní zamilovanosti. Johannes jedná v zajetí lásky jako takové, lásky jako čistého abstrakta, proto Cordelie v jeho očích představuje jen zvolený objekt, který je nutné trpělivě přetvářet v estetickou ideu. V momentě, kdy k tomuto naplnění dojde, kdy se Cordelie stane opravdu zamilovanou, kdy se Johannesovi zcela oddá, kdy naplní předem daný ideál, ztrácí proces svádění i ona sama pro Johannese jakýkoliv smysl.

Přesto, že veškeré činy, které tomuto naplnění předcházejí, popisuje Johannes s neskutečnou rozkoší a uspokojením, jeho vnitřní svět není tak

---

<sup>38</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Svůdcův deník*. Radko Kejzlar. 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 1994. 192 s. ISBN 80-204-0452-X.; str. 155-156.

<sup>39</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Svůdcův deník*.; str. 75.



vyrovnaný, ják se může na první pohled zdát. Neboť i on se stává jen jakýmsi prostředkem realizujícím erotické potence. Nestojí o konkrétní osobu, ani on jí v té chvíli není, stává se Svůdcem, ctitelem abstrakce. Nikam nepospíchá, každý jeho krok je veden s rozvahou a s úpěnlivou snahou vychutnat opravdu každý estetický požitek: „Její obraz, jak jsem si ho zachoval, se nejistě vznáší kdesi mezi skutečnou a ideální vizí. A tomuto obrazu teď dovolím, aby se mi zjevil. Ale protože není ani skutečností, nebo že skutečnost přece jen je jeho původcem, má své vlastní kouzlo. Žádnou netrpělivost nepociťuji, vždyť je jistě z tohoto města a to mi prozatím stačí. Je to předpoklad a možnost, že se její obraz může co chvíli objevit – všechno je třeba prožívat pěkně pomalu.“<sup>40</sup> Moc dobře totiž ví, že až se jeho cíl uskuteční, vše zmizí. Minulost pro něho neexistuje, neboť nechce vzpomínat. Současnosti se vyhýbá, neboť nechce slyšet Cordeliin pláč a výčitky. A tak se vydává hledat nový objekt touhy, neboť budoucnost je pro něho novým procesem svádění. Vše se tedy opakuje stále dokola, aniž by Johannes kdy poznal sám sebe.

#### ▪ Etické stadium

Etickým stadiem se Kierkegaard zabýval především v druhé části díla *Bud' – Anebo*, ale též v *Bázni a chvění*. Jestliže jedinec spočine pouze v čistě etickém postoji, vztahuje se v sobě k nějakému ideálnímu požadavku. Takový jednotlivec se otvírá obecnu, v něm a z něho jedná: „Etika je sama o sobě věc obecná, a jako obecná platí pro každého. [...] Jednotlivec chápán jako bezprostředně smyslový i duševní, je jedincem takovým, který má telos v obecnu. Jeho etickým úkolem je ustavičně se v něm vyjadřovat, rušit sám sebe jakožto jedince a stávat se obecným. Jedinec se prohřešuje, jakmile se chce proti obecnu jako jedinec uplatnit, a s obecnem se může smířit, jen když

---

<sup>40</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Svůdcův deník*; str. 44.

je uzná.“<sup>41</sup> Etické je tak podle Kierkegaarda vždy v určité distanci od absolutního vztahu k Bohu.

Bázeň a chvění nám představuje jednu z nejstěžejnějších Kierkegaardových postav, starozákonního proroka víry Abraháma. Abrahám je Bohem vyzván, aby obětoval svého jediného syna Izáka<sup>42</sup>. Z pohledu etických principů má Abrahám svého syna Izáka milovat, proto je jeho ochota obětovat jediného syna absurdní a nepřijatelná: „Z etického hlediska o Abrahámovi

<sup>41</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Bázeň a chvění - Nemoc k smrti*; str. 47.

<sup>42</sup> Ve vztahu Abrahama a jeho syna Izáka můžeme opět nalézt paralelu s Kierkegaardovým vlastním životem. Je tedy patrné, že i zde Kierkegaard filosoficky zpracovává potenciál konfliktu z běžného života jako zprostředkování existence (podobně jako tomu bylo s Reginou Olsenovou). Z Kierkegaardových deníkových zápisů se opětovně dozvídáme o jeho více než složitém vztahu k otci. V roce 1844 si Kierkegaard zaznamenal do svého deníku tato slova: „Byl jednou jeden otec a syn. Oba duševně velmi nadaní, oba vtipní, zvláště otec. Každý, kdo znal jejich dům a pobýval tam, zjistil záhy, že to bylo velmi kratochvilné místo. Celkem vtipně disputovali a bavili se navzájem jenom jako dva vzdělanci, nikoliv jako otec a syn. Jednou zcela vzácně, když otec pozoroval syna a viděl, jak je ustaraný, stanul tiše před ním a řekl: Ubohé dítě! Vězíš v tichém zoufalství. (Ale nikdy se ho nezeptal podrobněji, ach! To nedokázal, neboť sám též vězel v tichém zoufalství.) Jinak nepadla o této záležitosti nikdy ani dvě slova. Ale otec a syn byli snad dva nejtrudnomyslnější lidé, kteří kdy, kam až sahá lidská paměť, žili.“ - ROHDE, Peter P. *Kierkegaard*; str. 15-16.

Kierkegaardovo dětství, jak sám doznává, bylo šťastné. Otec svou dosti zvláštní výchovou rozvíjel na jedné straně chlapcovu fantazii, na druhé pak dosti silné etické citění a křesťanskou zbožnost. Avšak opravdu otevřenému vztahu bránila otcova skrytá tajemství. V roce 1850 pak v deníku čteme: „*Nejnebezpečnější není, že otec nebo vychovatel je voľnomyšlenkář; ani to, že je pokrytec. Nikoliv, nejnebezpečnější je, že je zbožný a bohabojný muž, že dítě je o tom vnitřně a hluboce přesvědčeno, ale přesto si povšimne, jak hluboce se skrývá neklid v jeho duši, již nejsou s to dát mír ani bohabojnost a zbožnost. To nebezpečné spočívá právě v tom, že dítě je v těchto poměrech podněcováno, aby zjistilo, že Bůh přece není jen nekonečná láska.*“ - ROHDE, Peter P. *Kierkegaard*; str. 16.

Kierkegaard patrně vytušil otcovu tajnou vinu, která spočívala v sexuální provinění. Jak píše sám Rohde: „Otec se roku 1794 oženil, ale manželka zemřela již dva roky nato, aniž by se jí narodilo dítě. Rok po její smrti se otec znovu oženil, a to se služebnou, která čtyři měsíce nato porodila dceru. Michael Pedersen Kierkegaard se tedy pohotově utěšoval a je otázkou, zda vztah k děvčeti nenastal snad ještě před smrtí manželky. [...] Neměli bychom se domnívat, že otcovo faux pas by bylo příčinou pro přílišný hluk. Dnes se podobné věci nechápou jako nějaké velké neštěstí, a tehdy se to také nedělalo za předpokladu, že došlo ke sňatku se ženou, která otěhotněla. Ale Michael Pedersen Kierkegaard nebyl mužem, který dokázal takové věci bagatelizovat. Pro něj byla sexualita hříchem sama o sobě, a to hříchem par excellence.“ - ROHDE, Peter P. *Kierkegaard*; str. 24-25.

Pod tlakem těchto okolností Kierkegaard ztrácel důvěru v křesťanskou víru, opustil domov svého otce a po nějakou dobu žil dosti zhýralým způsobem života. Avšak byly to znovu rodinné záležitosti, které ho přivedly zpět do otcova náručí. Během velmi krátké doby zemřelo několik Kierkegaardových sourozenců, i jeho matka. Otec si vše kladl za vinu a prosil své dva poslední syny, aby se vrátili. Z pěti dětí, které zemřely nebylo žádné starší třiatřiceti let, tedy tak staré jako Ježíš před svou smrtí. Tuto myšlenku svěřil otec Sörenovi a ona značně rozbouřila jeho fantazii. Nabyl domněni, že on i je bratr zemřou před třiatřicátým rokem života a otec je oba přežije. Přesto se však nehodlal vzdát „kariéry světáka“ a otcův dům následovně opustil. Odloučení netrvalo ani půl roku a Sören své pětadvacáté narozeniny slavil v otcovském domě. Tehdy mu otec svěřil své nejhlubší tajemství, které pro něj znamenalo silný otřes. Sören se o příhodě zmiňuje v deníku až v pozdější době (roce 1846): „*Děsivé na tom muži, který kdysi jako malý chlapec na jutském vřesovišti pásal ovce, vytrpěl mnoho zlého, hladověl a byl ubohý, postavil se na pahorek a proklínal Boha – bylo to, že tento člověk nebyl s to na to zapomenout, ani když mu bylo dva a osmdesát let.*“ - ROHDE, Peter P. *Kierkegaard*; str. 37-38.

Kierkegaard propadl dojmu, že na jejich rodině spočinula příšerná kletba, vždyť i on se, stejně jako jeho otec, odvrátil od Boha a zdráhal se spatřovat v něm Boha lásky a spasení. O to překvapivější a drsnější pro něho byla zpráva o otcově smrti. Zesnul 8. srpna 1838 po několikadenní nemoci. Přesto, že jeho smrtí byl alespoň jeden z mýtů rozbit, v Kierkegaardovi pocít tichého zoufalství nikdy neuhasl.

tvrdíme, že chtěl Izáka zavraždit, z náboženského hlediska platí, že jej chtěl obětovat. Právě v tomto rozporu spočívá úzkost, pro nichž člověk oka nezamhouří – ale Abrahám by bez úzkosti nebyl tím, čím je.“<sup>43</sup> Abrahamovo povolání Bohem je tedy v rozporu s obecnou etikou. Tím, že se ‚rytíř víry‘ vzdává etického, dostává se do protikladu k obecné, dostává se za běžnou universální etiku: „S Abrahámem je tomu jinak. Svým činem se dostal za veškerou etiku, měl vyšší telos mimo ni a v poměru k němu etiku suspendoval.“<sup>44</sup>

Abrahám hodlá uposlechnout Boha a tím dokazuje, že ho opravdu miluje a že v něj věří. Láska k Bohu je pro něho tím nejdůležitějším, vedle čehož obvyklé normy a zákony etiky musí stranou. Abrahám se vzdává Izáka, tím uskutečňuje první nutný krok v podobě nekonečného pohybu rezignace. Avšak Abrahám jde ještě dál, uskutečňuje pohyb víry: „...vzdává se nekonečným způsobem lásky, jež je obsahem jeho života, a v bolesti najde smíření. Tu se však stane div: udělá ještě jeden pohyb, nade všechno úžasnější, neboť si řekne: a přece věřím, že ji dostanu! Dostanu ji pomocí absurdna, pomocí faktu, že pro Boha je všechno možné! Absurdnost nepatří do diferencí v rozsahu rozumu, není totožná s nepravděpodobností, s něčím nečekaným či netušeným.“<sup>45</sup> Absurdnost si uvědomíme jen skrze víru. A víra, jak jsme již poznali výše, představuje paradox nejen proto, že jedinec jakožto jedinec převyšuje obecné. „...Abrahám reprezentuje víru, a ta že se normálně vyjadřuje v jeho osobě, jejíž život je nejen to nejparadoxnější, co se dá pomyslet, ale navíc je paradoxní natolik, že se vůbec pomyslet nedá. Abrahám jedná silou absurdna, a právě to je absurdní, že jako jedinec stojí nad obecnem.“<sup>46</sup>

Etické stadium se tak pro Kierkegaarda stává jakýmsi průchozím stadiem ke stadiu náboženskému. Etika jako taková však není Kierkegaardem nikdy

---

<sup>43</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Bázeň a chvění - Nemoc k smrti.*; str. 26.

<sup>44</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Bázeň a chvění - Nemoc k smrti.*; str. 51.

<sup>45</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Bázeň a chvění - Nemoc k smrti.*; str. 40.

<sup>46</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Bázeň a chvění - Nemoc k smrti.*; str. 49.

zcela opomíjena, v určitých hraničných okamžicích je pouze dočasně suspendována, aby se posléze mohlo etické či eticko-náboženské stádium opět navrátit.

#### ▪ Náboženské stádium

Nejvyšším stádiem, kterého může dosáhnout lidská existence, je stádium náboženské. Na postavě biblického Abraháma ukazuje Kierkegaard nedostatečnost etického, tudíž i nutnost jít dál. Jak již bylo řečeno, Abrahám představuje Kierkegaardova ‚rytíře víry‘, kterému je síla absurdna tím nejvyšším. Abrahámův postoj se stává naprosto jedinečným, díky nové formě niternosti založené na absolutní povinnosti vůči Bohu, nikoliv vůči etickým požadavkům. Abrahám se stahuje do své niternosti a tiše prožívá své zoufalství. Mlčí, neboť jedná čistě z víry a víra neumožňuje jakoukoli mediaci. Projití zoufalstvím umožní Abrahámovi stát se sám sebou, otevře mu cestu k Bohu. Abrahám se naprosto odevzdává Bohu a vykonává Boží vůli: „Toto je formule popisující stav člověkovu já, když je zcela prosto zoufalství. Má-li já poměr k sobě samému a chce-li být samo sebou, spočívá průhledně v moci, jež je určila.“<sup>47</sup>

Podstatou náboženskosti je tedy niternost, které je ukryta hluboko v srdci jedince. Skrz dostatečné zažehnutí vlastní niternosti se jedinec přibližuje Bohu. Niternost v sobě skrývá možnost sebeporozumění, která však opět nesmí být chápána teoreticky a obecně, ale prakticky a konkrétně. Jen díky naprosté otevřenosti vlastního já Abrahám obstál ve zkoušce, která mu byla dána Bohem.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Bázeň a chvění - Nemoc k smrti.*; str. 124.

<sup>48</sup> „Bůh ovšem zůstává u Kierkegaarda od člověka absolutně oddělen, nepotřebuje člověka. U G. W. F. Hegela naopak získává bůh autentické sebe-vědomí skrze člověka a k bohu lze získat vztah prostřednictvím spekulace, racionální argumentace a dialektiky zprostředkování protikladů. Kierkegaardův věřící se může ke svému bohu vztahovat jen prostřednictvím své víry paradoxně-dialektické, kterou stále obnovuje ve svém nitru.“ - OLŠOVSKÝ, Jiří. *Niternost a existence : Úvod do Kierkegaardova myšlení.*; str. 71-72.

## 2. 3. Jedinec a ‚křesťanstvo‘

Podobným směrem jako polemika s racionalistickou metafyzikou se odvíjel i Kierkegaardův celoživotní boj, boj s oficiálním křesťanstvím. Jeho k této tématice nalezneme zejména v dílech *Nácvik křesťanství*<sup>49</sup>, *Sudťe sami!*, či *Okamžik*<sup>50</sup>. Dánská státní církev nejvíce zdůrazňovala pokolení, národ, sbor, shromáždění apod., tedy pojmy v přímém protikladu k jednotlivci. Došlo tak opět k záměně kvality za kvantitu, jedinečného za obecné. Tehdy když je křesťanství poznamenáno masovostí, mění se a degeneruje na to, co Kierkegaard označuje ‚křesťanstvo‘ nebo ‚křesťanskost‘. Pro křesťanstvo je typické slepé spoléhání na boží milost, které vede k silné pasivitě a nečinnosti: „Myšlenkový pochod státu je asi tento: mezi mnohými různými věcmi, jejichž

<sup>49</sup> Většina Kierkegaardových děl je psána pod pseudonymem. Mezi ty nejznámější patří Johannes Climacus, se kterým se setkáme např. ve *Filosofických drobcích*, či jeho protiklad Johannes Anti – Climacus, který je autorem *Nácviku křesťanství* a *Nemoci k smrti*. Tyto dva pseudonymy staví Kierkegaard do naprostého protikladu, zatímco Climacus dle jeho slov křesťanem nebyl, Anti – Climacus jím jednoznačně je. Anti – Climacus dokonce představuje extrém, je křesťanem výjimečným. Pro tento pseudonym Kierkegaard sáhl z velmi prostého důvodu. Sám sebe viděl jako kajícího, jehož úkolem je popsat právě křesťanství. Byl přesvědčen, že tento úkol mu uložil sám Bůh za jeho hříchy, starosti, viny apod. Avšak pokud by Kierkegaard vystupoval jako autor těchto spisů, mohl by být ostatními považován za dokonalého křesťana. Naprosté zodpovědnosti se však Kierkegaard nikdy nezříká a u spisů, které vyšly pod pseudonymem, je vždy uveden jako vydavatel.

<sup>50</sup> *Okamžik* považoval Kierkegaard od počátku za svůj otevřený boj proti dánské luterské církvi. Možná právě proto zde nevystupuje pod pseudonymem, možná se vše okolo něho událo tak rychle, že ani nebyla příležitost se „skrýt“. Všechno odstartovala Kierkegaardova „osobní záležitost“. Nejprve měl Kierkegaard k biskupovi Mynsterovi velmi oddaný a vztah a netajený obdiv, neboť Mynster patřil k dobrým přátelům jeho otce. Avšak i v jeho kázáních a myšlenkách postupně vycítil „zfalšování“ křesťanství. Zpočátku jsou jeho útoky na Mysteru dosti mírné, jak poznáváme z jeho deníku (1847): „Biskup Mynster zasluhuje úcty. Není přece nikoho, koho bych obdivoval, nikoho živého kromě biskupa Mynstera a je mi radostí si vždy připomenout svého otce. Je tomu tak, že vidím mnohem jasněji nesprávnosti než kdokoliv jiný, kdo ho napadl. Ale co musím říci, je takového druhu, že se to dá říci vybraně... je ve své existenci dvojznačností, protože „státní církev“ je dvojznačností.“ – ROHDE, Peter P. *Kierkegaard*; str. 138.

Poté, co Kierkegaard napsal své dílo *Nácvik křesťanství*, které si Mynster vztáhl jako osobní útok na sebe samého, se jejich vztah význačně změnil. Nadále se navštěvovali a diskutovali v mírném duchu, neboť Mynster nestál o veřejný konflikt, avšak Kierkegaard svou vztek krotil a dosti ironicky reflektoval skrze deníky: „V nádherném zámeckém kostele vystupuje statný dvorní kazatel, vyvolený vzdělaného publika, před vybraným kroužkem urozených a kultivovaných a dojatě káže o slovech apoštola: Bůh vyvolí ponížené a opovrhované. A není zde nikdo, kdo by se tomu smál.“ – ROHDE, Peter P. *Kierkegaard*; str. 149.

Největší zlom nastal 30. ledna 1854, kdy biskup Mynster zemřel, neboť Kierkegaard očekával jeho vlastní doznání (1. března 1854, deník): „Kdybych ho byl mohl přimět, aby ukončil svůj život tím, že by učinil křesťanské doznání, že to, co reprezentuje, není vlastně křesťanství, nýbrž jeho zplanění, pak by to bývalo nanejvýš žádoucí, neboť by byl nositelem epochy.“ – ROHDE, Peter P. *Kierkegaard*; str. 150.

Po Mynsterově smrti ho všichni opěvovali a chválili a na jeho místo nastoupil Martensen, který též pronesl vzpomínkový projev, v němž o Mynsterovi použil výraz ‚svědek pravdy‘. Tyto události nemohly Kierkegarda ponechat klidným, a tak mu nezbývalo než otevřeně reagovat – nejprve skrze deník *Faedrelandet*, poté skrz *Okamžik*.

člověk v kulturním stavu má zapotřebí a jimiž se stát snaží co nejlevnějším, co nejpohodlnějším způsobem opatřit občany, mezi těmi velmi různými věcmi, jako je veřejná bezpečnost, voda, osvětlení, cesty, dláždění atd. atd., je také věčná blaženost na onom světě, potřeba, které stát má rovněž potřebu vyhovět – jak šlechetné! – a způsobem levným a pohodlným, jak jen možno. Ovšem to stojí peníze, poněvadž bez peněz nedostaneme na tomto světě nic, ani kvitanci, že budeme věčně blaženi na světě onom, ne, bez peněz nedostaneme na tomto světě nic. Ale to, co přece jen činí stát velikým dobrodiním pro jednotlivce, je, že u něho to dostane levněji, než kdyby jednotlivci soukromě něco pořídili, také bezpečněji a konečně tak pohodlněji, jak toho může být poskytnuto jen ve velkém.<sup>51</sup> Jak je tedy patrné, blaženost na onom světě je tu pro všechny a tak se všichni s radostí a pocitem úlevy stávají ‚křesťanstvem‘. Křesťanství se lidem stalo pouhou útěchou a jistotou. Místo toho, aby lidé žili pro křesťanství, začali doslova žít z křesťanství.

A aby stát tato stádo křesťanů uhlídal, hlavně pak zisky, které z něho plynou, ustanovil jejich pastýřem tisíce kněží: „S existencí onoho tisíce úředníků má se to totiž tak, že když vedle položíme Nový zákon, snadno vidíme, že celá jejich existence je, křesťansky, nepřístojností. Kdežto tedy, kdyby lidé nepřijali jména křesťanů, kněz by neměl z čeho žít: aby hlásal, co je vpravdě křesťanství, bylo by totéž, jako otvírat lidem oči, že sama existence kněze je nepřístojností a že, třeba učitel křesťanství právem dostane něco, z čeho by žil, přece kněžství nemůže se stát královským úřadem, kariérou, pohnutým postupem.“<sup>52</sup> Kierkegaard v *Okamžiku* číslo III. hovoří přímo o ‚svádění‘ studentů teologie státem. V momentě nejtěžším, kdy mladíkovy touhy jdou za tím, co je světské. V momentě, kdy by naopak potřeboval nejsilnějších dojmů v opačném směru. V tomto momentě si na něj stát políčí a

---

<sup>51</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Okamžik*. Milada Krausová-Lesná. 2. upr. vyd. Praha 1 : Kalich, 2005. 248 s. Kairos; sv. 1. ISBN 80-7017-015-8.; str. 45.

<sup>52</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Okamžik*.; str. 32.

svede ho těmi nejsvětějšími prostředky, penězi.<sup>53</sup> Aby však tento počin nepůsobil příliš okatě, aby mu byla dána určitá vážnost, musí mladík složit přísahu na Nový zákon.

Kierkegaard si je vědom, že k úpadku došlo skrze vyprázdnění obsahu novozákonních pojmů či ‚zfalšováním‘ jejich významu. „Jak již bylo řečeno, přes všechny miliony výtisků Nového zákona, jež jsou v oběhu, a přesto, že každý člověk Nový zákon má, je pokřtěn, konfirmován a nazývá se křesťanem, navzdory tomu, že tisíce farářů každíčkou neděli káže, dalo by se skoro tvrdit, že to ani nemůže být pravda, že se docela prostě z Nového zákona vyjme to, co tam sice je zřetelně a jasnými slovy vyjádřeno, ale co jsme my lidé od pokolení do pokolení s největší samozřejmostí vynechávali a přitom prohlašovali, že to, co jsme si pod jménem křesťanství ponechali, je čisté, zdravé a nezfalšované učení.“<sup>54</sup> Křesťanství se tak stává pro člověka pouhou naukou, nebezpečným klamem smyslů. Úloha Kierkegaarda je tedy dvojí – vnější a vnitřní. Vnější úloha spočívá v dosažení odluky státu od církve a v odstranění oněch tisíců úředníků. Tento klam smyslů je natolik velký, že není v Kierkegaardových možnostech a pravomocích, aby jej zcela potlačil. A tak se jej rozhodne napadnou a podrýt z vnitřku. Vnitřní úloha spočívá v poučení lidí o tom, co je to opravdové křesťanství Nového zákona: „Oficiální křesťanstvo, kdyby bylo vůbec pro smích schopno slyšet, by upadlo do nejhlubšího údivu, kdyby se mělo dovědět, že to je učení Nového zákona, učení Nového zákona všech opravdových křesťanů; že k pravému křesťanství náleží utrpení pro učení. Kvůli učení trpět – natolik sloužit jen jednomu pánu a takto příklad následovat – muset trpět proto, abych byl křesťanem! Trpět kvůli učení! „Teď si myslím,“ řeklo by jistě křesťanstvo, „že se ten člověk zbláznil! Vyžadovat, abychom pro učení trpěli, natolik křesťanství propadnout je o moc horší než propadnout hře,

<sup>53</sup> Již ve své době si Kierkegaard uvědomuje vzrůstající sílu peněz: „V naší době by i mladý muž druhému sotva záviděl schopnosti nebo umění, lásku krásné dívky nebo proslulost, ale peníze by záviděl jistě.“ - KIERKEGAARD, Sören. *Současnost*. Miloslav Žilina. 1. vyd. Olomouc : Votobia, 1996. 112 s. Malá díla; sv. 60. ISBN 80-7198-089-7.; str. 32.

<sup>54</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Nácvik křesťanství - Sud'te samil.*; str. 236.

pití, smilstvu. Nechme to tak, jak to faráři hlásají, že křesťanství je mírná útěcha, jaký si druh pojištění pro věčnost; to se dá poslouchat, na to můžeme dát peníze. Možná to s těmi všemi farářskými poplatky přijde draho, pak budeme zajedno, že pro učení trpíme. Ale platit na to, že se nám bude zvěstovat, že se má pro učení trpět! – ten člověk je potrhlý!“ vina však neleží na něm; co je potrhlé, je, že se v hlásání křesťanství vynechalo a zamlčelo to, co se nelíbí světské a pozemské mysli a tím se zavinila ta světskost, jež si namlouvá, že je křesťanská.“<sup>55</sup>

„Křesťanstvo“ si příliš zvyklo na své pohodlí a lehkost života, aby bylo schopno přitakat Novému Zákonu. Neboť stát se křesťanem znamená dle Kierkegaarda stát se, lidsky řečeno, nešťastným pro tento život. Avšak tu a tam se objeví jedinec, který má nad sebou tu moc, že může chtít, co se mu nelíbí, a může začít věřit, že je to pravda, ač se mu to nelíbí, může chtít se pustit do výkladu křesťanství Nového zákona. Takový člověk se postupně víc a víc liší od ostatních, takový člověk je více křesťanem než ostatní, takový člověk se stává porušitelem „křesťanstva“, takový člověk je od života zkoušen. A takový je sám Kierkegaard: „Vím to, vím také, co to stálo, co jsem trpěl, a mohu to vyslovit jediným slovem: nebyl jsem nikdy jako ostatní. Ó vy dny mládí, nejstrašnější a nejintenzivnější ze všech muk; nikdy nebýt jako ostatní, nežít ani jediný den bez bolestného připomenutí, že nejsem jako ostatní, nikdy nemoci běžet se zástupem, potěšením a radostí mládí, nikdy se nemoci volně oddat, vždy, kdykoli bych se toho byl odvážil, být bolestně upomenut na pouta, na vyloučenost zvláštnosti, která, bolestná k zoufalství, odlučuje člověka od všeho, co se nazývá lidským životem a veselím a radostí. Pravda, s hroznou námahou může se člověk snažit ukrýt, co v tom stáří si pokládá za nečest, že není jako ostatní; snad se mu to podaří do jisté míry, ale utrpení zůstane v srdci; a je přece jen do jisté míry, takže jediná nepozornost se může hrozně

---

<sup>55</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Nácvik křesťanství - Sud'te sami!.*; str. 238.



vymstít.“<sup>56</sup> Jak sám Kierkegaard doznává, během let se tato bolest více a více utišuje. Člověk se více a více stává duchem, oním křesťanským ideálem, takže již utrpení tolik necítí. Duch, duchovní člověk se od ostatních lidí zásadně liší a v tom je jeho síla. „Duchovní člověk v sobě může nést zdvojení, může svým rozumem pochopit, že něco je proti rozumu, a pak to přece chtít, [...]. Ale právě tak je složeno křesťanství Nového zákona. My lidé naproti tomu v sobě zdvojení unést nemůžeme; naše vůle mění naše porozumění. Naše křesťanství (‘křesťanstva’) je proto vypočítáno právě na to; odnímá pojmu křesťanství pohoršení, paradox atd. a udá místo toho pravděpodobnost, obyčejnost,...“<sup>57</sup>

„Křesťanstvu“ tedy chybí křesťanský duch, který je více než „úspěšně“ nahrazen bezduchovostí. Bezduchovost a nedostatek ducha jsou znamením chybějícího kontaktu s Bohem. Člověk však má jen jeden život, aby tento kontakt navázal, a proto by jej neměl promarnit. „A co ty tady jedinkrát žiješ a rozloha toho času scvrkává se každou mizící hodinou, je Bůh lásky na nebi a miluje vroucně i tebe. Ano, miluje; proto by chtěl, aby ses ty konečně odhodlal k tomu, co on si o tobě přeje kvůli věčnosti; aby ses odhodlal chtít trpět, to jest, aby ses odhodlal chtít ho milovat, neboť jeho můžeš milovat pouze utrpením, čili budeš-li ho milovat tak, jak chce být milován, budeš trpět.“<sup>58</sup> Kierkegaard doznává, že přestože má láska v životě mnoho podob, pro křesťana je jen jedna jediná, a to láska k Bohu<sup>59</sup>. Láska k Bohu je pro něho tak obsáhlá a všeobjímající, že si ani nedokáže představit její sdílení s nějakým jiným jednotlivcem.

---

<sup>56</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Okamžik*; str. 237.

<sup>57</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Okamžik*; str. 105-106.

<sup>58</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Okamžik*; str. 197.

<sup>59</sup> 25. září 1855 si Kierkegaard poznamenal do svého deníku: „*Křesťanské určení tohoto života. Určení tohoto života je: být doveden k nejvyššímu stupni omrzelosti životem. Ten, kdo je doveden k tomuto bodu, může setrvat, nebo ten jemuž Bůh dopomůže k tomu, aby mohl setrvat v přesvědčení, že je to Bůh, kdo ho z lásky dovedl k tomuto bodu, dělá křesťanskou zkoušku života, je zralý pro věčnost. Vznikl jsem ze zločinu, vznikl jsem proti vůli boží. Vina, která v jistém smyslu není mou vinou, i když mě v božích očích činí zločincem, je: dávat život. Trest odpovídá vině: být připraven o veškerou chuť k životu, být přiveden k nejvyššímu stupni omrzelosti životem.*“ - ROHDE, Peter P. *Kierkegaard*; str. 152-153. Tento zápis je také současně posledním Kierkegaardovým deníkovým zápisem vůbec, neboť 2. října 1855 umírá.

### 3. Friedrich Nietzsche

(1844 – 1900)

*„Nejstarostlivější ptají se dnes: „Jak lze člověka zachovati?“ Zarathustra však, jediný a prvý, se ptá: „Jak lze člověka překonati?“ Nadčlověk mi leží na srdci, nadčlověk je mi prvou a jedinou starostí ...“*

(Tak pravil Zarathustra; str. 264)

### 3. 1. Tragické myšlení

Nietzsche líčí ve své prvotině *Zrození tragédie z ducha hudby* vznik řecké tragédie ze spojení dvou živlů<sup>60</sup>, dionýského a apollinského. S touto dvojicí je spjat nejen vývoj umění, ale také Nietzscheův výklad světa. Na počátku autor přiznává, že tato umělecká božstva se liší nejen svým vznikem, ale také svým účelem. Dionýsos je opojením, vůlí, jednotou a utrpením. Představuje tajemného boha, ze kterého se rodí mythos. Zatímco Apollón je jasným bohem, snem, krásou, individuací a zdáním.

Ve stavbě tragédie je dionýským elementem hudba, jakožto živel zakládající a spojující. Hudba, která umí vykládat mythos podle nových hlubokých symbolů. Proto při vzniku tragédie hrál důležitou roli dithyrambický chór představující symbol veškerého dionýsky vzrušeného množství lidí. V této době nebylo rozdílu mezi obecností a chórem: „Publikum diváků podle našeho stříhu bylo Řekům neznámo: v jejich divadlech, jejichž hlediště se terasovitě zvedala v soustředných obloucích, bylo jednomu každému lze, aby veškeren kulturní svět vůkol sebe doopravdy přehlédl a aby, upřeně se dívaje, sám si připadal členem chóru.“<sup>61</sup> Scéna i s akcí byla původně pouze jakousi visí, kterou ze sebe chór vytvářel a o které mluvil veškerými symboly tance, tónu i slova. V této vizi zřel chór svého pána Dionýsa a jeho utrpení (nádherne mythy vyprávějí, jak ho v chlapeckém věku titáni rozkousali), a stal se odrazem přírody a jejích nejmocnějších pudů. Posluchač vystupoval v opojení z mezí své individuace a zakoušel své sjednocení se světem. Dithyrambický chór byl tedy sborem proměněných, z nichž se stali služebníci svého boha, žijící mimo dobu a mimo jakoukoli společenskou sféru.

<sup>60</sup> Ve způsobu hodnocení a v charakteristice těchto dvou živlů je silně patrné, kdo v této fázi Nietzscheovy rané tvorby hrál důležitou roli a to nejen na poli inspirace. Nalezneme zde znalost Schillerovy estetiky, dále pak úctu ke Goethově tvorbě. Od svého velkého vzoru Schopenhauera přejímá kontrast mezi ‚představou‘ a ‚vůlí‘, zvláště pak vysoké hodnocení hudby.

<sup>61</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby*. Otokar Fischer. Praha : Alois a srdce, 1923. 129 s. Spisy Bedřicha Nietzsche; sv. 2.; str. 48-49.

V tomto pojetí byl Dionýsos jen představován, ne však zcela přítomen, proto byla tragédie zprvu jen „sborem“. Později se stává opravdovým „dramatem“, neboť chce tohoto boha ukázat jako bytost reálnou. Úkolem chóru je tedy nadále vzněcovat posluchače, avšak do té míry, aby když na scéně spatří tragického hrdinu, neviděli v něm jen člověka maskovaného, ale postavu a visi, která se zrodila z jejich vlastního opojení. Toto vše se děje teprve prostřednictvím apollinského umění, které z hlubokého hudebního podkladu vytváří plastický svět na scéně. „Apollinské zjevy, v nichž se objektivuje Dionýsos, nejsou již ono „věčné moře, měnivé vlání, životní plání“ jako hudba sboru, nejsou to již ony pouze tušené síly nezhuštěné v obraz, jimiž prochvíván, nadšený sluha Dionýsův čeká blížícího se boha: teď se scény promlouvá zřetelnost a určitost epického rázu, teď Dionýsos již nehovoří tajemnými silami, nýbrž jako epický hrdina a skoro jazykem Homérovým.“<sup>62</sup>

Můžeme tedy hovořit o bratrském svazku obou božstev, k tomuto tvrzení se přiklání i sám Nietzsche: „Dionýsos mluví jazykem Apollónovým, Apollón však posléze jazykem Dionýsovým.“<sup>63</sup> Dionýsos nejprve přijímá individuaci, které je jemu samotnému cizí, a stává se tak zjevným. Poté však v epickém mythu, který je dílem Apollónovým, sledují obrazy a slova cestu Dionýsovu, cestu hudby. Neboli slovy Nietzscheovými: „Dvojí je tedy účinek dionýského umění na schopnost umění apollinského: hudba pobízí k tomu, aby dionýská obecnost byla nazírána v podobenství, hudba poté dává tomuto obrazu, tomuto podobenství vystoupiti v nejvyšší významnosti.“<sup>64</sup> V tomto prolnutí nalézá Nietzsche vlastní podstatu tragédie, ba umění vůbec.

Pokusme se zaměřit na prožitky každého jednotlivého diváka, který je, jak již bylo řečeno, tváří v tvář dithyrambickému chóru téměř anulován. Pro tohoto estetického diváka se tragédie stává metafyzickým zážitkem. V Dionýském stavu dochází k oddělení světa dionýské skutečnosti od světa

---

<sup>62</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby.* ; str. 52.

<sup>63</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby.*; str. 108.

<sup>64</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby.*; str. 84.

všední skutečnosti a tato všední zkušenost upadá v zapomnění. Jakmile se však navrátí do vědomí, vzbuzuje jen pocit hnusu. Dionýský člověk měl možnost nahlédnout do pravé podstaty věcí a nyní se mu přičí jednat, neboť si je vědom, že svým jednáním nemůže změnit nic na věčné podstatě věcí. „Poznáním se zabíjí jednání, k jednání je třeba býti zahalenu v šlář iluze – toť pravé naučení hamletovské a nikoli ona laciná moudrost o peciválském snílkově, který z přemíry reflexe, z jakéhosi nadbytku možností nedostane se k jednání...”<sup>65</sup> Nesmíme však zapomínat, že oba živly jsou silně propleteny a každý z nich je dosti dvojznačný – apollinský v sobě nese krásu vázanou na zdání, zatímco dionýský utrpení závislé na opojení. Proto i v takto napjaté a děsivé situaci umění řeckého člověka zároveň zachraňuje. Jen umění dokáže ztlumit onen děs a pocit absurdity bytí v představy, se kterými lze žít.

Dalo by se říci, že něco obdobného zažívá i člověk současnosti. Velmi často utíkáme do světa představ (světa apollinského, světa zdání), který nám poskytuje pocit bezpečí. O to více nás pak bolí střed se skutečností (se světem dionýským, se světem utrpení), která povětšinu boří dosavadní souvislosti. Tento střed však s sebou přináší poznání a je jen na nás samotných, jak se s ním vyrovnáme, jak s ním naložíme. Možná, že někdo z nás sáhne právě po umění.

Ve *Zrození tragédie z ducha hudby* nelíčí Nietzsche jen vznik tragédie, ale také její smrt. Za viníka označuje Eurípida, který z tragédie vyloučil původní a všeobecný živel dionýský spojený za všech okolností s mythem. Zbyl mu tedy jen apollinský prvek, zdramatizovaný epos, se kterým nelze dosáhnout stejných dramatických účinků, jako tomu bylo u tragédie starší. Nietzsche za tímto vším spatřuje Sokrata a jeho tvůrčí racionalitu. Eurípides vše měřil a upravoval nejvyšším zákonem ‚estetického sokratovství‘ – všechno musí být rozumné, aby to bylo krásné. Sokrates je zde označen za typus teoretického člověka, který se narodil od umělce kochá pravdou a snahou ji znovu a znovu odkrývat.

---

<sup>65</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby*.; str. 46.

„Kdežto u všech tvůrčích lidí instinkt je právě silou tvořivě přesvědčující a vědomí má vzezření kritiky a výstrahy, stává se u Sokrata instinkt kritikem a vědomí tvůrcem...“<sup>66</sup> Dle Sokrata je myšlení schopné nejen jsoucno poznávat, ale také jej opravovat. Výsledkem je pak jednoznačně chápaný svět ve vleku optimistické vědy, neboť věda je tu právě proto, aby život pochopila a ospravedlnila. Věda dokáže prohlédnout veškeré zdání a odstranit utrpení.<sup>67</sup>

I přesto, že optimistická dialektika zavinila smrt tragédie, dává nám Nietzsche v závěru ještě naději do budoucna. „...a teprve až duch vědy dospěje svých hranic, jimiž bude dokázáno, že je omezen a že není universální, teprve pak by bylo lze doufati v obrození tragédie,...“<sup>68</sup> Jinými slovy, i sama věda, tehdy až dosáhne svých hranic a její optimismus se zboří, pozná ono tragické poznání, které se dá snést jen za léčivých účinků umění. A tak i Nietzschova současnost, která vykazovala veškeré netragické a vědecké znaky, měla šanci na uzdravení. Oním lékařem německé kultury měl být zejména skladatel a hudebník Richard Wagner. Jejich společné přátelství a vzájemné sympatie však postupně uvadaly a Nietzsche svůj postoj k Wagnerovi značně pozměnil.<sup>69</sup> Tento fakt byl také jedním z mnoho důvodů, proč autor svou prvotinu po letech dosti ztrhal. Avšak pozorný čtenář si všimne, že *Zrození tragédie z ducha hudby* je předzvěstí mnoha jeho celoživotních témat: polemika s morálkou, křesťanstvím, s moderní dobou, se vším ‚chorobným‘.

---

<sup>66</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby*.; str. 71.

<sup>67</sup> „Nietzsche se neobrací svou kritikou Sókrata ve jménu jakéhosi iracionalismu proti vědění jako takovému, nýbrž pouze proti jeho absolutizaci, proti jeho pretenzi bezprostředně postihovat *celek světa*.“ - KOUBA, Pavel. *Nietzsche : Filosofická interpretace*. 2. upr. vyd. Praha : Oikoymenth, 2006. 287 s. ISBN 80-7298-191-9.; str. 24.

<sup>68</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby*.; str. 87.

<sup>69</sup> „Věru, zatím jsem se s dostatek naučil smýšleti beznadějně a nešetrně o tomto „němectví“ a rovněž o nynější německé hudbě; poznal jsem, že to je romantika skrz na skrz, nejnehellenštější ze všech možných uměleckých forem...“ - NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby*.; str. 16 - Úvod s názvem Autorův pokus o sebe kritiku (1886).

### 3. 2. Moderní doba

Pro moderní dobu je typická snaha o jednoznačné uchopení světa, které je v zásadním rozporu s dvojznačností a neuchopitelností světa tragického, tak jak jej Nietzsche nastínil ve Zrození tragédie z ducha hudby. Kritika moderní doby a moderního vzdělání je úhlavním motivem všech čtyř *Nečasových úvah*, zejména pak prvních dvou.

První úvaha nese název *David Strauss, vyznavač a spisovatel*. Strauss zde představuje prototyp moderního vzdělance, kterého Nietzsche označuje termínem ‚filistr‘. Filistři vzdělání se neprávem domnívají, že jsou syny Múz, umělci a opravdovými kulturními lidmi. Kladou důraz na rozumovost, jejíž účelnost a užitečnost má člověku usnadnit pobyt na tomto světě: „...především však chápe (filistr) jediné sebe sama jako skutečného a svou skutečnost používá jako míru rozumu ve světě.“<sup>70</sup> Filistr je tedy spokojen se sebou samým i se svou soudobou kulturou, na které nehodlá přespříliš měnit. Ale co je vlastně míněno onou kulturou?

Nietzsche přiznává, že Německo jeho doby nazývá s nebezpečným neporozuměním vzdělání kulturou. Kultura je podle něho především jednota uměleckého slohu ve všech životních projevech národa: „...pak záměna v onom bludu filistra vzdělání pochází zřejmě z toho, že všude nalézá jednotvárný ráz sebe sama a z tohoto jednotvárného rázu všech ‚vzdělaných‘ vyvozuje slohovou jednotu německého vzdělání, zkrátka kulturu.“<sup>71</sup> Filistrovi imponuje stejnost, vnímá jen stejné potřeby a podobné názory, neboť právě stejnost a neproměnlivost mu propůjčují pocit jistoty a bezpečí. Odmítá vše tvůrčí a hledající, popírá všechny umělecky produktivní formy a požadavky pravého stylu. Díky tomu spatřuje kulturu v něčem, co kulturu absolutně popírá a může být dle Nietzscheho označeno výhradně za barbarství.

<sup>70</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*. Jan Krejčí a Pavel Kouba. 1. vyd. Praha : Oikoymenth, 2005. 296 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 50. ISBN 80-7298-134-X.; str. 17.

<sup>71</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*.; str. 14.

Hlavní příčinou rozkvětu tohoto učeného barbarství je jednoznačně výchova. Duše moderního člověka je vystavena obrovskému množství vědění a znalostí, které není schopná pojmout a uspořádat: „Moderní člověk s sebou posléze vleče nesmírné množství nestravitelných kamenů vědění, které příležitostně v těle rádně rachotí, jak se praví v pohádce.“<sup>72</sup> Cílem výchovy německé mládeže není svobodný vzdělanec, nýbrž učenec, člověk vědecký, jehož užitečnost spočívá paradoxně v objevech, které podle Nietzscheho stojí mimo život. Vědecký člověk se chová jakoby bytí bylo na věky zaručeným vlastnictvím a plýtvá životem na řešení otázek, která by byla ve své podstatě důležitá jen pro toho, kdo by si byl jist svou věčností. Setkáváme se zde nikoli s věděním o životě, nýbrž s věděním o vzdělání, jehož nejvyšším požadavkem je, aby se historie stala objektivní vědou.

A právě o historii pojednává druhá úvaha s názvem *O užitku a škodlivosti historie pro život*. Nietzsche zde opět varuje před nebezpečím přílišného historického vědění, před přesycením doby historií, které mimo jiné vede k oslabení osobnosti moderního člověka: „Vědění, jež je přijímáno v nadbytku bez hladu, ba proti potřebě, nepůsobí teď už jako přetvářející motiv, tíhnoucí projevít se navenek, a zůstává skryto v jakémsi chaotickém vnitřním světě, který moderní člověk se zvláštní hrdostí označuje za sobě vlastní ‚niternost‘.“<sup>73</sup> Tímto dochází k nesouladu mezi vnitřní a vnější stránkou člověka, mezi jeho obsahem a formou. Neutuchající tlak je vynakládám převážně na onen obsah, který však není bezedný, a tak se přirozeně začne bránit. Jeho obrana spočívá v rezignaci, ve zjednodušení, ve snaze přijímat předložená fakta co možná nejsnadněji, aby je pak opět mohl rychle odstranit a vyvrhnout. Takto se utváří postoj moderního člověka k jeho přítomnosti: „...stal se z něho pouhý divák a konzument a otupěl natolik, že i velké války a velké revoluce mohou něco změnit sotva na okamžik.“<sup>74</sup> Navenek se tak člověk stává

<sup>72</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*; str. 97.

<sup>73</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*; str. 97.

<sup>74</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*; str. 103.



stále pohodlnějším a shovívavějším a propast mezi formou a obsahem se nadále prohlubuje.

V nesouladu s tímto dobovým přístupem k historii hovoří Nietzsche i o její „skryté“ užitečnosti. Tohoto užitku historie se nám dostává, jak již bylo částečně naznačeno, jen tehdy, slouží-li historie životu. K zájmu o historii nás musí vést naše vlastní potřeba a touha poznat a pochopit všechno veliké v dějinách, a tím se přiblížit k porozumění lidskému životu. A právě vzbuzování tohoto zájmu vkládá Nietzsche do rukou pravých vychovatelů. Hlava moderního vzdělance nemá být naplňována ohromným počtem pojmů, které jsou odvozeny jen ze zprostředkované znalosti minulých dob, ale z bezprostředního nazírání života.<sup>75</sup> Správné pojetí minulosti slouží současnosti a budoucnosti, slouží nám, abychom poznali sami sebe: „Ohlédni se zpět na svůj život a polož si tuto otázku: co jsi dosud opravdu miloval, co přitahovalo tvou duši, co ji ovládlo a zároveň obšťastňovalo? [...] Porovnej tyto věci, [...], po nichž si podnes stoupal k sobě samému; neboť tvoje pravá bytost neleží ukryta hluboko v tobě, nýbrž nezměrně vysoko nad tebou, či alespoň nad tím, co obvykle považuješ za své. Tvoji praví vychovatelé a učitelé ti prozradí, co je pravým a původním smyslem a pralátkou tvé bytosti, [...], tvoji vychovatelé nemohou být ničím, leč tvými osvoboditeli.“<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> V těchto Nietzscheových názorech se dosti zračí obeznámenost s myšlenkami amerického filosofa R. W. Emersona. „Mnohem osvětenější, těkavější, mnohonásobnější, rafinovanější než Carlyle (myšlen anglický myslitel Thomas Carlyle), především šťastnější... Takový, jenž instinktivně se žije ambrosií, jenž opomíjí nestavitelného ve věcech. [...] Emerson má onu dobrotivou a duchaplnou jasnost, která odstraňuje všechnu vážnost; ani neví, jak stár již jest a jak mlád ještě bude,...“ - NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model : Čili kterak se filosofuje kladivem*. Arnošt Procházka. Praha : Kawana, 1993.; str. 57.

Není náhodou, že Emerson bývá označován za myšlenkového otce amerického pragmatismu, který svého vrcholu dosáhl v prvních dvou desetiletích minulého století. Jednou z nejdůležitějších postav tohoto filosofického směru je J. Dewey, který svou pozornost zaměřil právě na výchovu a školství. Výchova má být činností tvořivou, nemá být předělou mezi ní a životem, má klást důraz zejména na zkušenosti jednotlivce a pokoušet se je nadále rozvíjet správným směrem. Když poté čteme Nietzscheova slova: „Jeho touha po tom, aby sám zakoušel a cítil v sobě vyrůstat souvislý živý systém vlastních zkušeností – taková touha je ohlušena...“ - NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*; str. 141, máme pocit jakoby předběhl svou dobu.

<sup>76</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*; str. 153-154.

### 3. 3. Morálka

Ve druhé polovině 80. let 19. století dochází v Nietzscheově tvorbě a způsobu myšlení k značnému obratu. Nietzsche překvapivě přitakává vědě a myslitele staví do role „svobodného ducha“, který má sílu zpochybnit a odmítnout stará dogmata. Tento obrat však není tak jednoznačný, jak se může na první pohled zdát. Nietzsche totiž dává vědě poněkud odlišný význam než dříve. Věda již není izolovaná a objektivizovaná, již se nepovažuje za uchopení celku, nepátrá po smyslu bytí, naopak, staví nás tváří v tvář „drobným pravdám“. <sup>77</sup> Proto k jejím největším a nejdůležitějším úkolům patří destrukce klamů a iluzí, které sebou přináší metafyzika <sup>78</sup>: „Spíše v lůně bytí, v nepomíjivém, ve skrytém bohu, ve „věci o sobě“ – tam musí spočívat jejich základ, a nikde jinde!“ – tento způsob usuzování představuje typický předsudek, podle něhož je možno rozpoznat metafyziky všech dob; tento způsob hodnocení stojí v pozadí všech jejich logickým procedur; kvůli této „víře“ usilují o své „vědění“, o cosi, co na konci slavnostně pokřtí jako „pravdu“. Základní vírou metafyziků je víra v protikladnost hodnot. <sup>79</sup> Tato protikladnost pak zakládá mravní řád světa, který stojí zejména na párové dvojici „dobra a zla“, „dobrého a špatného“ a na předpokladu, že člověk z těchto

<sup>77</sup> Zatímco díla jako *Ranní červánky* (1881) či *Radostná věda* (1882), která Nietzschemu otevřela dveře k zproblematizování a rozšíření tématu metafyziky a sni spojené morálky, zdánlivě vědě přitakávají, v *Genealogii morálky* (1887) jakoby tomu bylo právě naopak. Osobně si však nemyslím, že Nietzscheův postoj k vědě je vždy zcela jednoznačně určen a vymezen (viz. přitaká či nepřitaká). Domnívám se, že Nietzsche spíše rozlišuje hned několik „druhů“ vědy, jak je tomu patrné např. v *Soumraku model* (1889): „Máme dnes přesně tolik vědy, kolik jsme se rozhodli přijímatí svědectví smyslů, - kolik jsme se naučili je nadále zbystřovati, ozdrojovati a domýšleti do důsledků. Ostatek je zrůdou a dosud-nevědou: chci říci metafysikou, theologií, psychologií, poznávací teorií. Nebo formální vědou, značkovou naukou: jako logika a použitá logika, matematika. V nich skutečnost vůbec se nevyskytuje, ani jako problém; ... - NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model : Čili kterak se filosofuje kladivem*. Arnošt Procházka. Praha : Kawana, 1993.; str. 20-21.

<sup>78</sup> Metafyziku podroboval Nietzsche ostré kritice v průběhu celého svého tvůrčího života. Metafyzika byla také jedním z elementů, která rozvrátily jeho vztah k Wagnerovi, či pozměnila postoj k Schopenhauerovi: „S tímto mimořádně vystupňovaným hodnocením hudby, které, jak se zdálo, vyplývalo z Schopenhauerovy filosofie, stoupal náhle neslýchaně v ceně i sám *hudebník*: stal se teď orákulem, knězem, ba víc než knězem, stal se orgánem „věci o sobě“, telefonem z onoho světa, - neožývala se z něho propříště už jen hudba, z toho božího břichomluvice, - ožývala se z něho metafyzika... - NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky : Polemika*. Věra Koubová. 1. vyd. Praha 1 : Aurora, 2002. 152 s. ISBN 80-7299-048-9.; str. 82-83.

<sup>79</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo : Předehra k filosofii budoucnosti*. Věra Koubová. 2. vyd. Praha 1 : Aurora, 1998. 216 s. ISBN 80-85974-54-1.; str. 10.

možností volí vždy dobro. Nietzsche se snaží poukázat na fakt, že ani dobro ani zlo „o sobě“ neexistují a tudíž nemohou mít ani onu absolutní platnost, kterou jim metafyzika ve snaze řešit problémy bytí přisuzuje. Nietzsche nachází mnohé cesty, jak tento dualismus a spolu s ním i mravní řád světa relativizovat.

Jednou z těchto cest je snaha poukázat na rozlišnost morálek, na jejich pluralitu. Určitý lidský čin může být vykládán ve dvojím světle, záleží na kontextu a dané skutečnosti. To, co se nám zdá jako „zlé“ (např. zabití), nemusí být vždy nahlíženo jako trestuhodné (např. zabití v sebeobraně). Je tedy důležité uvědomit si, že člověk volí z možností, které skýtají jak dobro tak zlo.<sup>80</sup> Každé chování, každý čin v sobě může skrývat oba tyto prvky: „Tak jako v říši hvězd určují dráhu jedné planety občas dvě Slunce, jako v jistých případech na jedinou planetu svítivají Slunce různých barev, tu červeným, tu zeleným, pak ji zasahují zase zároveň a zaplavují pestrými barvami: tak jsme i my, moderní lidé, díky komplikované mechanice našich „hvězdných nebes“ – určováni různými morálkami; naše jednání svítí střídavě různými barvami, jsou zřídkakdy jednoznačná – a je dost případů, kdy je naše jednání pestrobarevné.“<sup>81</sup>

Podobně je tomu tak i s egoismem a altruismem. Jak Nietzsche poukázal egoismus nemusí vždy představovat jen čistě sobecký postoj k druhé osobě. Naopak, tvořivý egoismus může být druhému nápomocnější než předstíraný altruismus. Nietzsche dokonce prohlašuje, že každý náš vztah vůči druhému je v základu egoistický. To však neznamená, že jde vždy o city zlé či vypočítavé: „Co je činěno z lásky, děje se vždy mimo dobro a zlo.“<sup>82</sup> V lásce nám jde o druhé, stejně tak jako o nás samotné.

---

<sup>80</sup> Nietzsche na jedné straně poukazuje na pluralitu morálek a s ní související nejednoznačnost jednání, na druhé straně přikládá obrovskou důležitost danému kontextu, ve kterém volíme. Jakoby zde Nietzsche otvíral vrátka modernímu relativismu.

<sup>81</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo : Předehra k filosofii budoucnosti.*; str. 117-118.

<sup>82</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo : Předehra k filosofii budoucnosti.*; str. 76.

### 3. 3. 1. Dvojitá morálka

Morálka, stejně tak jako metafyzika, se domnívá, že může nahlédnout celý svět. Nietzsche však tento morální význam světa zcela odmítá. V návaznosti na možnost dvojího hodnocení dobra a zla (zlo stejně jako dobro má potencialitu pozitivní i negativní), jak již bylo naznačeno, rozlišuje Nietzsche dvojitou morálku – stádní neboli otrocká morálka a vznešená neboli panská morálka. Otrocká morálka představuje dobro v roli poslušnosti vůči všeobecně uznávaným mravům, zlo pak v roli radikálního odmítnutí těchto mravních imperativů. V morálce panské Nietzsche nahlíží na zlo jako na tvůrčí element, který může být svým vyzněním dobrý. Zlo je podle něho tvořivé a přináší vždy něco nového, zatímco dobro je příliš neplodné a učí člověka pasivitě. Morálka panská je tak v očích morálky otrocké viděna více než imorálně.

Nietzsche samozřejmě pátrá po původu těchto dvou morálek a jejich kořeny nalézá v konfliktu mezi antickými Řeky a Židy: „...soud o „dobru“ nepochází od těch, jimž se „dobro“ prokazuje! Byli to naopak „dobří“ sami, tj. vznešení, mocní, výše postavení a vysoce smýšlející, kdo sebe samy a své konání pociťovali a určovali jako dobré, totiž jako prvořadé, v protikladu ke všemu nízkému, nízcě smýšlejícímu, sprostému a davovému. Teprve z tohoto *pathosu distance* čerpali právo tvořit hodnoty, razit jména hodnot: co těm bylo po užitečnosti!“<sup>83</sup> Panská morálka, morálka radostného života, morálka projevu síly a velikosti, morálka řeckých ctností, je Nietzschem považována za onen původ protikladu „dobrého a špatného“. Tato morálka vyrůstá spontánně a vyhledává svůj protiklad, jen proto aby přitakala sama sobě, aby se posílila a ujistila. Na základě této morálky může teprve vyvstat morálka otrocká, jejíž původ je tedy odvozený. Otrocká morálka vzniká jako obrana proti houževnatým hodnotám morálky panské. Otrocká morálka potřebuje ke svému

---

<sup>83</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky : Polemika.*; str. 16.

vzniku vždy něco mimo sebe, aby vůbec mohla jednat. Tato reakce pak povětšinu neguje hodnoty panské morálky: „Byli to Židé, kteří se proti aristokratické rovnici hodnot (dobrý = vznešený = mocný = krásný = šťastný = bohubí) odvážili s hroživou důsledností prosadit a zuby nehty té nejpropastnější nenávisti (nenávisti z nemohoucnosti) také udržet pravý opak, totiž: „pouze ubozí jsou dobří, pouze chudí, bezmocní, nízcí jsou dobří, pouze trpící, strádající, nemocní, oškliví jsou zároveň jediní zbožní, jediní blažení v bohu, jedině pro ně je tu blaženství, - naproti tomu vy, vy vznešení a mocní, vy jste na věky věků zlí, krutí, hříšní, nenasytní, bezbožní, vy také budete navěky nešťastní, prokletí a zatracení!“<sup>84</sup> Tímto obrácením hodnot odstartovali Židé ‚vzpouru otroků v morálce‘, která představovala krutý a věky trvající boj. Dle Nietzscheho tento boj skončil vítězně pro morálku stádní, která díky svému silnému resentimentu dopomohla vytvoření dvojce ‚dobrý a zlý‘: „Zde je pramen onoho slavného protikladu „dobro“ a „zlo“: ve zlu je pocíťována moc a nebezpečí, jistá hrozivost, jemnost a síla, jež nedopustí žádné pohrdání. Podle otrocké morálky tedy „zlý“ vzbuzuje strach; podle panské morálky to je právě „dobrý“, kdo vzbuzuje a chce budit strach, zatímco „špatný“ člověk je pocíťován jako opovržení hodný.“<sup>85</sup>

Stádní morálka tedy přináší hodnoty, které vyhovují spíše slabým jedincům. Jedincům, kteří se rádi ztratí v davu a průměrnosti: „jedině průměrní mají vyhlídku na pokračování, na potomky – oni jsou lidmi budoucnosti, jedinými, kdo přežijí; „buďte jako oni! Staňte se průměrnými!“ vyzývá od nynějška jediná morálka, která má ještě smysl, která bude ještě vyslyšena. – Ale těžko takovou morálku kázat, tuto morálku průměrnosti! – vždyť ona nikdy nesmí připustit, čím je a co chce!“<sup>86</sup> Podle Nietzscheho ‚otrok‘ volí tuto

---

<sup>84</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky : Polemika.*; str. 23.

<sup>85</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo : Předehra k filosofii budoucnosti.*; str. 167.

<sup>86</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo : Předehra k filosofii budoucnosti.*; str. 171.

morálku<sup>87</sup>, aby se zbavil nejistoty celku. Tím, že přijme dané a tradicí ověřené hodnoty, o kterých však vlastně nemá jistotu, že v jeho době budou správnou volbou, odsuzuje sám sebe k pasivitě a pohodlnosti. O to víc si Nietzsche cení morálky panská, jejíž jedinci připouštějí možnost nesmyslnosti celku, a zejména pak napětí, které z této nejistoty vzrůstá. Dalo by se říci, že tato nejistota se stává jakýmsi hnacím motorem: „My opační, kteří jsme otevřeli oči a svědomí pro otázku, kde a jak dosud rostlina „člověk“ vyrostla nejmohutněji do výše, máme za to, že se musela jeho vynalézavost a schopnost přetvářky (jeho „duch“) rozvíjet pod dlouhodobým tlakem a nucením k jemnosti a smělosti, že se musela jeho vůle k životu stupňovat až k bezpodmínečné vůli k moci<sup>88</sup>: - máme za to, že tvrdost, násilí, otroctví, nebezpečí na ulici a v srdci, skrytost, stoicismus, pokoušení a ďábelství všeho druhu, že vše zlé, strašlivé, tyranské, dravčí a hadí v člověku slouží k povýšení species „člověk“ stejně dobře jako jejich protiklad: - dokonce toho neříkáme dost, říkáme-li jen tolik, a v každém případě se nalézáme, svým mluvením a mlčením na tomto místě, na opačném konci veškeré moderní ideologie a všech stádních přání: možná jako

---

<sup>87</sup> „Vztaznost k celkovému smyslu dává morálnímu myšlení též příležitost, aby lidstvu ukázalo, že sledováním morálního ideálu lze zlepšit člověka jako takového. Navázat vztah k celkovému smyslu je sto jen ten, kdo se němu obrátil, kdo prošel základní sebe-proměnou; smysl však svým bytím apeluje na všechny, a tato *μετάνοια* je tedy potenciálně od všech požadována. Morální člověk je v důsledku toho povinen na obrat ke smyslu neúnavně poukazovat a stavět jej ostatním před oči jako cestu principiálního řešení všech fundamentálních problémů jednotlivce i společnosti, ke kvalitativní proměně, jež otevře naději na scelení dosud roztržštěného bytí. Nietzsche soudí, že potřebu podobného rozhodujícího obratu má jen zcela určitý typ lidí, a požadavek, aby tento „zlepšující“ obrat provedli všichni, je mu skrytou snahou tohoto typu o sebeprosazení. Kromě toho vznáší proti zlepšování člověka a světa v celku ještě jednu závažnou námitku. Napravit a napravit člověka znamená v morálně rozděleném světě vymýtit celou jednu polovinu vlastností, celý jeden pohled na svět: ten, který morálku odsuzuje. Nietzsche naproti tomu tvrdí, že člověk se může stát opravdu lepším jen tak, že se stane větším, a potom ovšem nejde o „zlepšení“, protože předpokladem většího dobra je celkové zvětšení, tady i zvětšení zla. Snahy zlepšovat člověka *odstraňováním* zla a nesmyslnosti popírají jeho plné bytí, považují životně důležité síly a vedou ve svém úhrnu ke zmenšení a ochuzení.“ - KOUBA, Pavel. *Nietzsche : Filosofická interpretace*. 2. upr. vyd. Praha : Oikoymenth, 2006. 287 s. ISBN 80-7298-191-9.; str. 91-92.

<sup>88</sup> „Jinak řečeno, vůle k moci je podle Nietzsche bytostné úsilí všeho života udržet se, uchovat se, což lze jen v neunavitelném, nevyčerpatelném puzení k stále vyššímu, silnějšímu a vnitřně bohatšímu. Záchova života je podmíněna jeho stálým stupňováním, růstem. Naproti tomu každé ustrnutí, každé pouhé konzervování dosaženého – v rozporu se základní tendencí života je podle Nietzscheho přesvědčení již úpadkem, vlastně zánikem. Jediná skutečnost v silném smyslu slova je dění (werden) [...] Život, který pro Nietzscheho není abstraktní všeobecně, nýbrž má vždy konkrétní, individuální tvar, se uchovává a stupňuje na úkor jiné reality, jíž se zmocňuje a „asimiluje si“. Odtud stálý zápas, boj v lidstvu i v přírodě, ...“ - MAJOR, Ladislav. *Dějiny poklasické filosofie v 19. století a na počátku 20. století*; str. 36.

jejich protinožci?“<sup>89</sup> Umět si přiznat, že dobro ,o sobě‘ neexistuje, že zde není, aby se za ně postavilo, aby je celý život podpíralo, chce odvalu. A jak sám Nietzsche ví, neboť to též prožíval, tato odvaha bývá povětšinu oceněna samotou a nerozuměním: „A kdo se pokusí být nezávislý, třeba k tomu měl nejlepší právo, avšak aniž musí, dokazuje, že pravděpodobně není jen silný, nýbrž až ztřeštěně opovážlivý. Pouští se do labyrintu, ztisícinásobuje nebezpečí, jež život nese už sám o sobě; tím nikoli nejmenším z nich je, že nikdo okem nespatří, jak a kde zbloudí, osamí a jak je po částech trhán nějakým jeskynním Minotaurem svědomí.“<sup>90</sup>

Z výše uvedeného textu vyplývá, že Nietzsche ani jedné z těchto morálek nepřipisuje absolutní platnost a svým tvrzením, že v boji zvítězí vždy ,silnější‘, tento postoj jen zesiluje.<sup>91</sup> Nietzsche tedy přiznává, že vítězství otrocké morálky bylo v dané době zasloužilým, avšak pro dnešní konstelaci se více než nehodí. A proto stejně tak, jako započali svůj boj Židé, začíná i Nietzsche svůj boj přehodnocením hodnot<sup>92</sup>. Moderní doba si podle něho žádá panskou morálku, jejíž podmínkou přijetí je zbavit se poslušnosti a omezenosti morálky otrocké. Tím, že vybízí k přehodnocení hodnot<sup>93</sup>, dává najevo, že předcházející morálku rušit nechce, nechce se navrátit do doby předmorální. Naopak, uznává, že daný vývoj morálky do tohoto stádia musel dospět.<sup>94</sup>

---

<sup>89</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo : Předehra k filosofii budoucnosti.*; str. 47.

<sup>90</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo : Předehra k filosofii budoucnosti.*; str. 35.

<sup>91</sup> Není překvapivé, že Nietzsche svými postoji zpětně zaujal německého ,filosofa existence‘ Martina Heideggera, který mu věnoval několik svých děl. Považuje Nietzscheovo myšlení za vrchol metafyziky, která má být dle něho chápána jako metafyzika subjektivity. Zdůrazňuje a dále promýšlí Nietzscheovo pojetí vůle k moci, která vede člověka dál a dál. Umožňuje tak neustálé dění a stupňování života. Podle Heideggera se tak ,přemocňování‘ stává podstatou našeho bytí. V našem životě vládne plánování a řízení, neboť jen počitatelnost se stává jedinou jistotou pracovitosti.

<sup>92</sup> „Přehodnocení nihilistických hodnot není podle Nietzsche věci akademických diskuzí, ale tvrdého, nelitostného boje na život a na smrt. Nietzsche pateticky žádá vyhlášení války proti nositelům a obhájcům otrocké morálky a nihilistického pojetí světa ...“ - MAJOR, Ladislav. *Dějiny poklasické filosofie v 19. století a na počátku 20. století.*; str. 34.

<sup>93</sup> Je důležité uvědomit si, že toto přehodnocení nepřinese hodnoty dané absolutně, jak se tomu událo v křesťanství. Toto přehodnocení otevře člověku možnost nalézt i v nesmyslnosti východisko, smysl.

<sup>94</sup> „Proto Nietzsche často připomíná, že jeho imoralismus je vystupňováním morální vůle, že v něm dochází k „sebevraždě morálky“, která se na svém nejvyšším stupni obrací proti sobě samé.“ - KOUBA, Pavel. *Nietzsche : Filosofická interpretace.*; str. 97.

### 3. 4. Křesťanství

Dle Nietzscheho křesťanství představuje taktéž morální výklad světa<sup>95</sup>. A proto není překvapivé, že se vůči němu staví velmi kriticky. Zajímavý je již Nietzscheův samotný vztah k Ježíši. Nepohlíží na něho jako na tvůrce či ustanovitele morálky, ale naopak, Ježíš je pro něho bytost žijící přítomností, která bourá hranice mezi dobrým a zlým: „Tento „radostný posel“ zemřel, jak žil, jak *učil* – nikoli aby „vykoupil lidi“, nýbrž aby ukázal, jak se má žít. Je to praxe, již zanechal lidstvu: své počínání před soudci, před pochopy, před žalobci a utrhačstvem i výsměchem všeho druhu, - své počínání *na kříži*. Neklade odpor, nehájí svého práva, nečiní ani kroku, jenž by od něho odvrátil to nejhorší, ba více, *provokuje to...* A prosí, trpí, miluje *s těmi, v těch*, kteří mu zlé činí... *Nebránit se, nechovat hněvu, nečinít odpovědným...* Nýbrž ani zlému neodporovat, - *milovat ho...*“<sup>96</sup> Na osudu Ježíše je patrné, jak paradoxní ráz může život mít, a právě to je Nietzschemu sympatické.<sup>97</sup> V podstatě byl jen jeden křesťan a ten umřel na kříži a spolu s ním i „evangelium“: „V celé psychologii „evangelií“ chybí pojem viny a trestu; taktéž pojem odměny. Je odstraněn „hřích“, každý distanční poměr mezi bohem a člověkem, - *právě to je „radostné poselství“*. Blaženství se neslibuje, není vázáno podmínkami: je to *jediná* realita – všechno ostatní jsou znamení, aby o něm mluvila...“<sup>98</sup> Právě

<sup>95</sup> „Řekli jsme, že v morálním výkladu je svět strukturován tak, aby bylo možné a žádoucí se v něm obecně rozhodnout, což je proveditelné jen tehdy, je-li ve světě (či spíše „za světem“) alespoň formálně koncipován absolutní pól dobra a pravdy. Křesťanství je pro Nietzscheho jednou z nejvýraznějších variant tohoto výkladu, neboť ve vzkříšeném Kristu se lidem dostalo i bezprostředního *zjevení* pravého bytí, jež je zároveň příslibem pravého života ve věčnosti těm, kdo tuto milost přijmou. Nietzscheho výše citované tvrzení, že morální způsob myšlení popírá život, bude proto v plné míře platit též o křesťanství:... - KOUBA, Pavel. *Nietzsche : Filosofická interpretace.*; str. 129.

<sup>96</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist : Přehodnocení všech hodnot*. Josef Fischer. Olomouc : Votobia, 2001. 128 s. ISBN 80-7198-481-7.; str. 53.

<sup>97</sup> „Přestože může ostrá kontrapozice Ježíše samého a křesťanství jako „hnutí“ evokovat analogie s Kierkegaardem, nejsou výklady, které odvozují Nietzscheho kritiku křesťanství z jakési původnější křesťanské motivace, při bližším přihlédnutí udržitelné. Pro Ježíšův postoj má sice Nietzsche porozumění, které mu naprosto schází pro víru apoštolů, ale rozhodně nechce Ježíše následovat, vrátit se k jeho učení a způsobu života.“ - KOUBA, Pavel. *Nietzsche : Filosofická interpretace.*; str. 129.

<sup>98</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist : Přehodnocení všech hodnot.*; str. 50.



díky tomu, že je odstraněn hřích, může dojít k jednotě člověka a boha. Na Ježíšův život není pak nutné nahlížet jako na praxi, která potřebuje víru, aby dosáhla blaženosti, ale jako na jednání, které ve své přítomnosti zakouší věčnost.

Ježíš tedy není pro Nietzscheho tím prvním křesťanem, který zakládá křesťanství, je jím apoštol Pavel<sup>99</sup>: „Za „radostným poselstvím“ šlo v patách poselství *nejhorší*: poselství Pavlovo. V Pavlovi se ztělesňuje typus

---

<sup>99</sup> Z historického hlediska je velice obtížné přesně datovat vznik křesťanství. Za časté kritérium jeho vzniku bývá označován okamžik, kdy se probouzí prvokřesťanská víra, že Ježíš je Kristus, je Pán, je syn Boží, který byl ukřižován, který byl vyvýšen. Jak čteme výše, Nietzsche tento akt proměny dává za vinu právě jednomu z učedníků, apoštolu Pavlovi a negativně vyzdvihuje jeho přílišný důraz na Ježíšovo vykoupění na kříži.

Avšak z dnes dostupných teologických studií je patrné, že vliv apoštola Pavla v této době nebyl tak rozsáhlý a hlavně tak negativní, jak se Nietzsche domnívá: „Apoštol Pavel – který ovšem historického Ježíše neznal a do okruhu učedníků nepatřil, ale uvěřil několik let po Ježíšově ukřižování – sdílí ještě nejméně 20 let po Ježíšově smrti představu, že se sám Kristova příchodu v slávě dočká, že se dočká příchodu království. Píše o tom v I. Listu do Tesaloniky 4, 15-17. Později tuto představu musel opravit. Skutečnost, že království nepřišlo, byla první velkou krizí první křesťanské generace. [...] Z krize dané faktem, že království nepřišlo a mnozí z první generace se ho nedočkali, vedla cesta k posunu obsahu křesťanské víry. Víra, že Ježíš, který byl ukřižován, přijde záhy jako Kristus, jako Mesiáš, jako Pán a nastolí království, tedy, že ten ukřižovaný bude zjeven jako Mesiáš, je transformována do podoby víry: Ježíš byl Mesiáš. Mesiášská událost nemá teprve nastat příchodem království, nýbrž mesiášská událost již nastala. Nastala na kříži. Mesiášskou událostí je Ježíšova smrt a jeho – křesťanskou vírou věřen – vzkříšení. I když má Pavel na tomto posunu křesťanské víry – posunu z očekávání, že Ježíš záhy přijde jako Mesiáš, k víře, že Ježíš na kříži zemřel jako Mesiáš – svůj podíl, je zřejmé, že tato tradice vznikla již před Pavlem a není tedy příliš vzdálena první vrstvě očekávání příchodu království.” - FUNDA, A. Otakar. *Křesťanství jev lidských dějin a kultury*. 1. vyd. Praha : Karolinum, 1992. 63 s. ISBN 80-7066-601-3.; str. 32.

Pavel tedy není oním zakladatelem tradice, Pavel tuto tradici přijímá a dále rozvíjí tak, jak si to jeho doba žádá: „Pavel provádí první a skutečně geniální interpretaci evangelia. Evangelium, jako zvěst o Kristově smrti na kříži za lidské hříchy, a jako radostnou zvěst o Kristově vzkříšení, interpretuje výpovědi o ospravedlnění. [...] Bylo to konkrétní slovo osvobození, které se veskrze týkalo života a životní starosti tehdejšího člověka.” - FUNDA, A. Otakar. *Křesťanství jev lidských dějin a kultury*.; str. 46.

Pavel tedy svou interpretací přiblížil evangelium „nové“ generaci křesťanů a zasloužil se také o jeho značné rozšíření: „Pavlova interpretace evangelia kategorií ospravedlnění, která našla živý ohlas mezi helenistickými židy a určitá část helenistických židů se stala křesťany, však stavěla most ke komunikaci s pohanským světem. Tehdejší nežidovský obyvatel této helenistické oblasti, tedy tzv. pohan, žil ve znamení gnostických vykupitelských mýtů a mystérií. Jeho starostí nebylo, jak obstojí před Bohem. Jeho starostí spíše bylo, je-li nějaké východisko za skličující rezignace, která se jej zmocňovala tváří v tvář politickým poměrům v Římské říši. Gnose nabízela odpověď, že východisko je v odpoutání od hmotného světa dějin a v povznesení duše – té božské duše v člověku – do duchovních, nebeských sfér. Pavel znal tyto gnostické kategorie. Výpovědi o ospravedlnění stavěl Pavel most ke komunikaci i s tímto gnosticky orientovaným člověkem. Otevíral obzor k interpretaci evangelia pomocí kategorie vykoupění. Vykoupění ovšem nikoliv z pozemskosti a hmoty, ale především z hříchu. Náзор, že duchovní je víc než hmotné, a že hmotné je právě svázáno s hříchem, Pavel z části od gnostiků přejal. Proto byla jeho interpretace evangelia srozumitelná i gnosť ovlivněným pohanům.” - FUNDA, A. Otakar. *Křesťanství jev lidských dějin a kultury*.; str. 47.

Je tedy očividné, že Pavlův přínos nebyl ani malý, ani negativní. (S tímto tvrzením by se ztotožnil i J. Mánek, který věnoval Pavlovi dílu velkou pozornost, viz. MÁNEK, Jindřich. *Apoštol Pavel*. 1. vyd. Praha : Nakladatelské družstvo Blahoslav, 1952. 46 s. Zde opět hovoří o tom, že Pavel bývá označován za „nepřípadného interpreta Ježíšova evangelia“. Dle Máneka toto nepochopení Pavlova díla pramení ze dvou důvodů, které dále velmi podrobně rozebírá: zaprvé prý apoštol Pavel znal málo nebo nic z detailů Ježíšova života a pozemský život Ježíše ho vůbec nezajímal. Za druhé je zde prý nesoulad mezi učením Ježíšovým a Pavlovým a v tomto nesouladu se ukazuje, že Pavel není následovníkem Ježíše evangelií.)

protichůdný „radostnému poslu“, génus nenávisti, génus vize nenávisti, neúprosné logiky nenávisti. [...] Typ vykupitele, učení, praxe, smrt, smysl smrti, ba i to, co přijde po smrti – nic se neuchránilo poskvrny, nic nezůstalo i jen podobné skutečnosti. Pavel prostě přeložil těžiště onoho celého života za tento život – do *lži* o Ježíšově „zmrtvýchvstání“. [...] Co jediné převzal později Mohamed z křesťanství? Vynález Pavlův, jeho prostředek kněžské tyranie, prostředek tvoření stád: víru v nesmrtelnost – *to jest učení o „soudu“*...<sup>100</sup> Zatímco Nietzsche chápe Ježíšovu smrt jako důkaz jeho učení, Ježíšovi učedníci mu tento akt nedokáží odpustit. Dle nich je Ježíšova smrt v zásadním rozporu s věčností, a není proto možné, aby tím vše skončilo. Svě zraků upínají k novému historickému okamžiku, ke „království božímu“: „Ale tím je všechno postaveno na hlavu: „království boží“ závěrečným aktem, slibem! Vždyť evangelium bylo právě jsoucností, naplněním, *skutečností* tohoto „království“. Taková smrt *byla* právě tímto „královstvím božím“.“<sup>101</sup>

Ježíš se tedy stává soudcem, který se navrátí, aby „oddělil zrna od plev“ a spolu s ním přicházejí křesťanské pojmy jako hřích, trest, vzkříšení, spása,... Není již tolik důležité, jak člověk žije na tomto světě, ale zda uvěřil v Ježíše Krista a v „onen svět“. A právě toto všechno jsou rysy, které Nietzscheho přivádějí k podobnosti křesťanství a stádní morálky. Vždyť křesťanství slibuje člověku blaženost mimo tento svět. Snímá z člověka odpovědnost a vede ho k pasivnímu postoji k životu. Člověk se upíná na přílišně abstraktní a kladné hodnoty, které neodpovídají realitě a tomuto „zlému“ světu.<sup>102</sup> Člověk je vytržen ze světa a přenesen do sféry transcendence. Křesťanství, stejně tak jako morálka, přikovává člověka k jednomu pevně danému a tudíž neměnnému

<sup>100</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist : Přehodnocení všech hodnot.*; str. 62-63.

<sup>101</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist : Přehodnocení všech hodnot.*; str. 60-61.

<sup>102</sup> „Spasený, temných stránek zbavený a neporušený život není životem, vítězství nad konečností života znamená jeho konec. Filosofickým výsledkem této kritiky je poznání, že celá alternativa, v níž se jakoby máme rozhodnout, je nesprávně postavena, že je to kouzlo, jehož moc je zapotřebí zlomit. Život ve světě nepotřebuje a nechce „poslední slovo“, nýbrž pouze rozhodné ano či ne v dané situaci. Takové ano či ne nemůže být absolutní, pokud je opravdu živé.“ - KOUBA, Pavel. *Nietzsche : Filosofická interpretace.*; str. 140-141.

smyslu: „Ale přes to všechno – člověk tím byl *zachráněn*, měl *smysl*, nebyl už nadále jako list ve větru, balon ve hře nesmyslu, onoho „beze-smyslu“, a mohl od nynějška něco *chtít*, [...]. Nemůžeme si ovšem nijak zakrývat, co vlastně vyjadřuje celé to chtění, jež získalo svůj směr z asketického ideálu: tato nenávist vůči všemu lidskému, ještě více vůči všemu zvířecímu, ještě více vůči všemu hmotnému, ta ošklivost ze smyslů, z rozumu samého, [...] – to vše znamená, odvažme se to pochopit, *vůle k nicotě*, odpor vůči životu, vzepření se nejzákladnějším předpokladům života, avšak je to ještě stále *vůle*!“<sup>103</sup> Podle Nietzscheho sebou křesťanství přináší úpadek a tudíž nihilistické hodnoty, které je nutno, jak již bylo řečeno, přehodnotit: „Ale jednou, v silnější době, než je tato zpuchřelá, o sobě pochybující přítomnost, musí přece přijít vykupující člověk velké lásky a velkého opovržení, tvůrčí duch, [...], který nás vykoupí z dosavadního ideálu právě tak jako z toho, co z něho muselo vyrůst, z velkého humusu, z vůle k nicotě, z nihilismu,...“<sup>104</sup> Tyto antikřesťanské a antinihilistické tendence se nejlépe střetávají v Nietzschevě postavě nadčlověka<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky : Polemika.*; str. 134.

<sup>104</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky : Polemika.*; str. 75.

<sup>105</sup> „Nadčlověk podle Nietzsche vytvoří především nový vyšší mravní typ lidí, kteří ve jménu nové autentické morálky vybojují definitivně vítězný boj s nízkou morálkou otrockou, beze zbytku vykoření vše nihilistické. Nadčlověk se stane natrvalo nositelem a neochvějným strážcem nového etického řádu i nového společenského pořádku. [...] Avšak podle Nietzsche nadčlověk nebude jen ztělesněním vyšší panské morálky současně se v něm zrodí nový, vyšší biologický druh, nová vyšší rasa, obdařená též většími biologickými, tělesnými kvalitami. Podle Nietzscheových představ nadčlověk vynikne tělesnou krásou a mohutností svých instinktů.“  
- MAJOR, Ladislav. *Dějiny poklasické filosofie v 19. století a na počátku 20. století.*; str. 34-35.

## Závěr

Již v úvodu jsem nastínila, v čem dle mého názoru vězí krize člověka dnešní doby. Nyní bych ráda využila interpretace a výkladu, který jsem učinila u všech tří představitelů filosofické antropologie – Rousseaua, Kierkegaarda, Nietzscheho. Pokusím se ve stručnosti shrnout postoj každého z nich, poukázat na shodné i neshodné rysy v jejich ‚filosofiích‘ v rámci vzájemné konfrontace, a také nalézt v jejich konceptu alespoň částečné východisko z dnešní krize.

Jean Jacques Rousseau opravdu v mnohém předběhl svou dobu a jeho myšlenky jsou i pro současného člověka velmi podnětné a inspirující. Dalo by se říci, že pro své následovníky vytvořil vsutku kvalitní ‚živnou půdu‘. Rousseau si stejně jako většina jeho současníků uvědomuje narůstající nerovnost mezi lidmi, avšak na rozdíl od nich dokáže značně kritickým a objektivním způsobem vyjádřit, jak rozsáhlé následky tato bující nerovnost bude mít. Rousseau jako jeden z prvních uvádí do souvislosti ekonomickou strukturu moderní buržoazní společnosti s psychikou individua. Aby však našel možná východisko, rozhodne se pro pohled zpátky (viz. str. 19). Snaží se nalézt ony kořeny odcizení, které se bezesporu dotýkají i jeho jakožto jedince, který je nedílnou součástí společnosti.<sup>106</sup> Nakonec nalézá a uvádí hned tři možné revoluce vedoucí k nerovnosti (viz. poznámka 15, str. 21), z nichž nejdůležitější bod zlomu představuje právě právo na vlastnictví<sup>107</sup>.

Rousseau tak postupně zmapuje ‚nezdravý‘ stav společnosti, ale nežene se bezmyšlenkově k jeho přeměně. Naopak, konstatuje, že lepší je tento stav

---

<sup>106</sup> I přesto, že Rousseau byl dosti samotářským člověkem a většinu svého života strávil v ústraní, nikdy zcela nerezignoval na svou ‚účast‘ ve společnosti. Je to patrné i na jeho *Emilovi*, který má být člověkem žijícím ve společnosti, který stojí o to poznat lidi kolem sebe, který jich nevyužívá jen jako prostředků k manipulaci. Jedinec tedy v očích Rousseauových byl a vždy bude nutnou součástí společnosti.

<sup>107</sup> „Onen člověk, který obsadil jistý kus pozemku a prohlásil: „Tohle je mé!“ a našel dosti prostoduchých lidí, kteří mu to uvěřili, byl skutečným zakladatelem občanské společnosti. Kolika zločinů, válek, vražd, bíd a hrůz bylo by lidstvo ušetřeno, kdyby byl někdo vytrhl kůly, zasypal příkopy a zavolal na své druhy: chraňte se poslouchat toho podvodníka; jste ztraceni, jestliže zapomenete, že ovoce patří všem a země žádnému.“ - ROUSSEAU, Jean Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi.*; str. 61.

pokud možno alespoň zachovat, než se zbrkle pouštět do jeho rehabilitace. Přesto, že čas neúprosně běží, jak je také patrné z Rousseauova ústředního výroku (viz. str. 14), nic se nemá uspěchat. Neboť tupé zírání do budoucna a neautentické prožívání přítomnosti, nás opět vzdaluje našemu „já“.<sup>108</sup> Po dlouhých úvahách nabízí Rousseau eventuální východisko v podobě svého *Emila*. Jedinou cestou, jak dosáhnout nějakého zlepšení, je zaměřit se na vnitřní obrodu člověka. K této obrodě může dojít v jakémkoliv věku, avšak nejzdrárnější je začít s ní hned od narození, kdy se osobnost jedince dá nejlépe formovat. A tak se do popředí dostává výchova, ne však jen ve smyslu pouhého studia či biflování, ale jako komplexní prohloubení fyzických, smyslových a v poslední řadě též rozumových schopností jedince. Rozum totiž dle Rousseaua tvoří nejmladší složku lidské přirozenosti.<sup>109</sup> Mnohem původnější a též přirozenější je pocitová stránka člověka. Rousseau hovoří o citech či ctnostech příslušnicích již onomu divochu, ke kterým náleží například pocit soucitu. Ztráta citovosti, ztráta upřímnosti v rámci mezilidských vztahů a přehnaná vášnivost jsou další aspekty, kterými je společnost, alespoň ta velkoměstská, značně prorostlá. Proto důležitou a poslední část, ještě než Emil vykročí do světa, výchovy tvoří její mravní složka. Jak jsme již četli, Emil se má stát opravdovým mravním člověkem, který dojde přirozenou a autentickou cestou k poznání sebe sama. Z toho poznání má pak poklidným a přirozeným způsobem vyplynout i jeho pozice ve společnosti.

---

<sup>108</sup> „Zírání do budoucnosti! Zírání to, které nás unáší bez ustání z našeho „já“ a často nás umísťuje tam, kam nikdy nepřijdeme, tj. pravým pramenem našich trampot. Jaká bláhovost pro bytost tak pomíjivou jako člověk, zírati stále do dálky, do budoucnosti, která mu nastane tak zřídka a zanedbávati jistou přítomnost!“ - ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emil : čili O výchování*.; str. 97.

<sup>109</sup> „Ptám se, , slyšel-li někdo, že by ve volného divocha jen napadlo stěžovat si na svůj život a spáchat sebevraždu. Sud' me tedy s menší pýchou, kde je skutečná bída. Naopak, nebylo by nic bídnějšího než divoch oslněný světle, trápený vášněmi a rozumující o stavu odlišném od jeho vlastního. Stalo s to velmi moudrou prozřetelností, že schopnosti, jimž vládl, mohly se vyvíjet, jen když byla příležitost je cvičit, takže se nestaly ani přebytečnými a časem obtížnými, ani brzdicími a neužitečnými při potřebě. Jen ve svém pudu měl všechno, co potřeboval k životu v přírodě; co je potřeba k životu ve společnosti, spočívá pouze ve vyvinutém rozumu.“ - ROUSSEAU, Jean Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi*.; str. 48.

Kdo pozorně přečetl mou interpretaci Kierkegaardova konceptu, došel již teď poznání, že tito dva (Rousseau a Kierkegaard) si mají opravdu co říci. Přesto, že jejich narození dělí více než sto let, se jejich problematika a východiska v hloubky z větší části shodují. Jeden z prvních momentů, které jsem na Kierkegaardově „filosofii“ vyzdvihla, je jeho odpor k Hegelově systému. Tento spekulativní systém nikdy zcela nezachytí jedinečnost lidské existence, ba ani existenci samu, neboť staví jen a pouze na rozumu, jež není schopen vůbec pojmut a vyjádřit něco tak živého a aktivního jako je lidská existence. Důraz na rozum a s ním spojenou logiku a metafyziku naprosto zatlačil jedincovu subjektivitu a niternost. Stejně tak Rousseau konstatuje, že lidská existence je něco živého, co by mělo být nedílnou součástí společnosti jakožto živého organismu. Individuum by nemělo být jen snadno vyměnitelnou součástkou mechanického stroje, který je „tvůrčím“ dílem tolik prosazovaného rozumu.

I pro Kierkegaarda má rozum své hranice a člověka velice posílí, když si to uvědomí. Možná cesta však vede i do oblasti mimo rozum, do oblasti transcendence. Onu cestu představuje víra, jediný možný akt, který člověka přiblíží k Bohu. Samotná volba<sup>110</sup>, zda se touto cestou jedinec vydá, je pak už jen jeho vlastním svobodným rozhodnutím. Jak již víme, náboženské stádium je nejvyšším možným určením, kterého lidské existence může dosáhnout. Předcházejí ji stádia, estetické a etické, která však pro Kierkegaarda vykazují značné nedostatky. Estetické stádium je charakteristické rozporuplností niterného bytí. Zjednodušeně řečeno, jedinec je neustále roztěkaný a nikdy zcela nespočine sám v sobě. V etickém stádiu se k sobě jedinec vztahuje jen jako k ideálu, nemluvě o tom, že etika je podle Kierkegaarda záležitostí obecnou. A v každém obecnu, jak jsme si již ukázali na Hegelově systému, se jedinec ztrácí. Náboženské stádium je jediné, které individuu umožňuje stát se samo sebou. Na postavě biblického Abrahama Kierkegaard zcela názorně

---

<sup>110</sup> Jen chci připomenout, že právě volba je dle Kierkegaarda jedním z nejdůležitějších aspektů existence. Právě skrze volbu se jedinec projevuje jako aktivní účastník celkového dění.

ukazuje, že toto stádium vyžaduje naprosté odevzdání se Bohu. Abraham skrze hluboký prožitek zoufalství a niternosti reflektuje a poznává sebe samého. I, když se to na první pohled nezdá, v těchto východiskách k sobě mají Kierkegaard a Rousseau nápadně blízko. Součástí *Emila* je také dosti kontroverzní<sup>111</sup> pasáž nazvaná Vyznání savojského vikáře, která představuje jakousi vychovatelovu velmi niternou řeč obsahující zásady autentických vztahů k sobě, k druhým, ale také k Bohu. Člověk je dílem a nástrojem velké bytosti, která koná dobro a chce uskutečnit jeho spásu tím, že nechá spolupracovat jedincovu vůli se svou. Nedochozí zde však ke splynutí člověka s Bohem, stejně jako je tomu u Kierkegaarda. Člověk si má uvědomit své místo v rámci celkového řádu světa a také se také naučit spiritualitě. Ne nadarmo tedy bývá Rousseauova výchova označována jako „nové náboženství“.

V rámci kritiky křesťanství své doby se Kierkegaard opět navrácí k tématu zaměňování kvality a kvantity, jedince a obecně. Nejen, že křesťanství je poznamenáno masovostí, ale vybízí „křesťany“ k pasivitě a nečinnosti, které jsou tolik vzdáleny lidské existenci. Kierkegaard se obdobně jako Rousseau vyjadřuje k „umělým potřebám“, které jedince velmi tlumí v jeho celkovém vývoji (viz. poznámka 51, str. 38), a přidává potřebu „blaženosti na onom světě“, po které všichni kolem něco tak tupě a bez přičinění prahnu. Jediné snad, co jsou ochotni pro tuto potřebu vykonat, je zaplatit si ji. A tak se křesťanství stává převážně záležitostí peněz, ze které

---

<sup>111</sup> „Bouře se však blíží z docela jiného kouta, než bylo předpokládáno. Není to „Společenská smlouva“, která bude kamenem úrazu [...], ne, celá věc začne u pařížského arcibiskupského ordinariátu, a za záminku je vzat „Emil“, ta dobrá kniha o výchování... Přesněji řečeno, jde o jednu z jejích kapitol – nazvanou „Vyznání víry savojského vikáře“, v níž Rousseau uvažuje o možnosti „svobodného náboženství“ povzneseného nad církev. [...] Pan arcibiskup dá tedy knihu do klatby takřkajíc z povinnosti úřední, ač si musí být vědom, že je to nejlepší možná propagace... Ted' už nemůže nic zabránit tomu, aby všechny dostupné exempláře byly zničeny. „Emil“ vychází v Holandsku 19. května roku 1762 a dvacet dní po vydání knihy (doba na královské byrokraty neuvěřitelně krátká) nařizuje *Nejvyšší soudní dvůr*, aby kniha byla veřejně spálena, na autora je vydán zatykač, ač v té době stěží mohla být kniha známá... o dva dny později municipální zřízení provedou exekuci před zrak davu, roztrhají a spálí dílo pod schodištěm pařížského soudního paláce... V hysterickém ječení domovnic, které se v životě k takové knize ani nedostanou, ale volají po smrti autora, zanikají slova hlasatele, který oznamuje, že byl vydán rozkaz ke stíhání původce spisu... Nejen to; vzhledem k tomu, že autor se velmi důrazně hlásí ke svému ženevanství, je doporučeno, aby verdiktu Paříže následovala i Ženeva.“ - MÁCHA, Karel. *Jean - Jacques Rousseau.*; str. 78-79.

profituje dánská státní církev jakožto instituce. To vše je důsledkem vyprázdňení či zfalšování obsahu novozákonní zvěsti a jejich pojmů. Křesťanství se stalo člověku pouhou naukou, pouhou záplatou na černé svědomí. A tak na sebe Kierkegaard bere roli ‚revizora křesťanství‘ a nebojí se hlásat pravdivě a otevřeně, o čem je učení Nového zákona. Přec ví, že vlastně nikdo nestojí o to slyšet pravdu, přec ví, že bude všem nepohodlný, přec ví, že na to bude sám<sup>112</sup>. Avšak je si vědom, že je jiný než ostatní, že je životem krutě zkoušen, že zcela miluje Boha, že se stává duchovním člověkem, který zná hranice svého rozumu, ale nebrání se je překročit (viz. citace 57, str. 41). I v Kierkegaardově konceptu tedy nechybí ‚výjimečný‘ jedinec (viz. Rousseau v roli vychovatele), kterému se podaří nalézt východisko z krize a neváhá ani vteřinu o tom informovat svět kolem sebe<sup>113</sup> (viz. Kierkegaard a jeho *Okamžik*, Rousseau a jeho *Emil*). A ani u Kierkegaarda nechybí tolik nutně připomínané stanovisko pomíjivosti a krátkosti života, jehož každou vteřinu je trestuhodné promarnit (viz. poznámka 58, str. 51).

Nietzsche se od obou předcházejících myslitelů poněkud liší. Najdou se shodná místa, ale i na ta povětšinu Nietzsche nahlíží jiným úhlem pohledu. Situaci ještě více komplikuje nestálost a nesourodost, které Nietzscheova ‚filosofie‘ prodělala. Jak jsme již poznali, lze ji rozdělit, ne však zcela striktně, do tří fází. V první fázi tragického myšlení uplatňuje Nietzsche své

---

<sup>112</sup> „Co se týče fyzické samoty, přál si Kierkegaard jako pietističtí poustevníci pouze samotou niternou. Niterná samota mu byla podmínkou pro každého jedince. V niterném poměru k Bohu hovořil Kierkegaard o kvalifikované samotě a zde se odlišuje od mnicha i eremity. [...] Kierkegaard naopak zaujal stanovisko nutnosti fyzicky zůstat ve světě, uprostřed světa, avšak pod heslem „ve světě, nikoli ze světa“, jak praví Jan 15,15.“ - MIKULOVÁ THULSTRUPOVÁ, Marie. *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti : Ekumenický příspěvek*. 1. vyd. Brno : CDK, 2005. 228 s. ISBN 80-7325-056-X.; str. 29.

<sup>113</sup> Možná by bylo vhodné v tomto případě užít uvozovek – ‚svět kolem sebe‘ – , neboť v té době byl rozhled většiny Dánů, kterým byl *Okamžik* určen, zúžen pouze na Kodaň, ve které časopis také vycházel. I přesto, že Kodaň byla centrem duchovního života a dosti provinčním městem, si zachovávala jako celek rysy maloměsta. Kierkegaard odsuzoval toto maloměstství, neboť on sám velmi silně a bolestivě pocítil jeho sílu v podobě veřejného mínění, které nešetřilo dohody a kritikou na jeho osobu, když zrušil zasnoubení s Reginou. Proto se na adresu veřejnosti nikdy nevyjadřoval příliš lichotivě: „Má-li se realizovat vlastní nivelizace, je nutné, aby se napřed vyvolal jistý fantóm, její duch, bezmezná abstrakce, jakési všeobší Něco, jež je totéž co Nic, fatamorgána – a tím fantómem je veřejnost. Tento fantóm se může zrodit jen v nezanícené, ale reflexivní době za pomoci tisku, když i ten se stane abstrakcí.“ - KIERKEGAARD, Søren. *Současnost*; str. 58-59.



znalosti řeckého světa, zejména pak antické tragédie. Řecká tragédie vzniká spojením dvou živlů – dionýského a apollinského. Dionýský princip je původnější, vychází z pravdivého mýtu, tudíž je dle Nietzscheho též autentičtější a hlubší. Divákovi umožní spatřit a na okamžik jakoby splynout s původní nespoutanou vůlí, které v něm vyvolá žízeň po životě. Avšak tato metafyzická slast je pro diváka téměř neúnosná, proto je zde též prvek apollinský. Prvek, který diváka zklidňuje, který světu propůjčuje zdání a krásu, prvek, který přináší estetickou slast. Umění je tedy pro Nietzscheho jedno z možných východisek, které člověku umožní vystoupit z každodennosti. Za svůj zánik vděčí pak tragédie přílišné racionalitě, kterou jsou prostoupeny celé dějiny už od Sokrata<sup>114</sup>.

S tím souvisí také další Nietzscheův typický postoj pro toto období a tím je kritika vědy. Věda podle něho staví na metafyzickém bludu, že rozum je schopen vše prohlédnout a dokonce i opravit. Nietzscheova současnost zcela podléhá tomuto teoretickému optimismu a jako svůj ‚idol‘ vzývá učence. Tento ‚filistr‘ vyhledává stejnost, neboť ta mu propůjčuje pocit jistoty a bezpečí, a tak se naprosto ztrácí v průměrnosti a obecně. Způsob výchovy naprosto neodpovídá požadavkům reálného světa. ‚Filistrovi‘ jsou předkládána kvanta faktů a informací, které si nikdy není schopen alespoň z části sám ověřit, na které tedy zcela rezignuje a prostě je jen přijímá a přijímá. Vzpomeňme si na tomto místě na Rousseauova Emila, který přijímal veškerá fakta zprvu jen ze svých přirozených potřeb a poté byl učen základům fyziky, astronomie apod., jejichž poznatky si mohl ověřovat též v praxi. Učil se tedy spíše cvikem, vždy když si to situace sama žádala. Zůstává však otázkou, zda by Nietzscheho Rousseauův Emil uspokojil, zda by jej alespoň částečně ztotožnil se svým

---

<sup>114</sup> Od 5. století př. n. l. je patrná snaha člověka emancipovat od nadvlády a všemocnosti mythu a patriarchální rodové tradice, snaha o individualizované kritické myšlení, snaha o překonání pudovosti atd. Tyto snahy pak vedou ke skutečnému projektu evropského osvícenství a moderny. Nietzsche patří bezesporu k prvním nesmiřitelným kritikům moderny, čímž v mnoha směrech lahodí současným, postmoderním, kritikům.

„svobodným duchem“.<sup>115</sup> Tím se dostáváme k druhému stádiu, které bývá nejčastěji označováno jako pozitivistické. Nietzsche najednou popírá spásné tendence umění a naopak vzývá vědu (avšak vědu v poněkud odlišné formě, než tomu bylo ve fázi první – viz. poznámka 77, str. 50). Domnívá se totiž, že je lepší ponechat člověka střetnout se s pravdou, než aby tupě a oddaně následoval klam a iluzi. Zde se objevují témata, která budou Nietzscheho provázet až do konce jeho života, a to kritika tradiční spekulativní metafyziky (v tomto ohledu by jistě našel oporu v Kierkegaardovi) a náboženství.<sup>116</sup>

Třetí a závěrečné období se s druhým v mnohém překrývá, avšak vedle kritiky metafyziky a s ním souvisejícího náboženství, která teď získává dosti etický nádech, přicházejí pojmy jako vůle k moci či věčný návrat téhož. Nietzsche se nejprve stylizuje do role žalobce a soudce křesťanství a odsuzuje jej za jeho nihilistické tendence, neboť křesťanství nepřítaká realitě a životu, ale naopak, soustředí se na „onen svět“, který je jen pouhou fikcí. Nihilismus má dle Nietzscheho počátek již v Platónovi, který vyhlásil svět idejí, jediný svět skutečný. Nihilismus opírající se o křesťanství a Platónovu metafyziku prorůstá celými dějinami Evropy a v Nietzscheově době dosahuje svého vrcholu. Na tomto podkladě Nietzsche vybudoval svou teorii dvojí morálky. Morálka otrocká, z jejíž požadavků se zrodilo křesťanství a morálka panská, které je s ní v nesmiřitelném rozporu (jejich charakteristice jsem se dostatečně věnovala v samotném textu). Souhrou okolností zvítězila v dějinách morálka otrocká, kterou Nietzsche silně opovrhuje. Přesto, že Nietzsche poznamenává, že otrocká morálka a tudíž i křesťanství jdou proti přírodě, není jeho stanovisko shodné s Rousseauovým. Oba totiž na onen „přirozený či přírodní stav“ člověka nahlíží naprosto odlišně. Rousseau pátrá po kořenech nerovnosti

<sup>115</sup> Jak uvidíme dále, Nietzsche nešetří kritikou adresovanou právě Rousseauovi, tudíž je dosti pravděpodobné, že Emila by nepřijal již z principu, že neuznává Rousseauův celkový koncept, ať už jsou samotné učební metody užitečné či ne.

<sup>116</sup> „Světónázorově je Nietzscheovo myšlení v pozitivistickém období hluboce rozpolceno. Na jedné straně odmítl spekulativní metafyziku a náboženství pro jejich teoretickou nepravdivost a praktickou škodlivost, zdůrazňoval význam vědeckého poznání, na druhé straně však neváhal ještě více rozvinout své reakční společenské názory: chválu elitářské kultury a obhajobu otroctví.“ - MAJOR, Ladislav. *Dějiny poklasické filosofie v 19. století a na počátku 20. století*; str. 31.

ve snaze pokusit se ji eliminovat<sup>117</sup>, Nietzsche naopak nerovnost podporuje. Nietzsche si snad ani nepřipouští, že by kdy nějaká rovnost mezi lidmi vládla. Dle něho jsou dějiny od počátku dějinami boje o moc<sup>118</sup> a morálka otrocká je právě jen ukázkou slabosti člověka, který v tomto boji vždy prohrává a který tudíž touží po rovnosti, neboť jen ta jej může zachránit. A tak spolu s křesťanstvím přichází Nietzschem tolik nenáviděná průměrnost. V porovnání s Kierkegaardem tedy není křesťanství Nietzscheovy doby jen zfalšováním a překroucením novozákonní pojmů a hodnot, ale něčím co zcela odporuje přirozenému vývoji jedince. Jediný, kdo svým způsobem života a činy dotvrzoval hodnoty přijatelné pro Nietzscheho, byl Ježíš Kristus. Novozákonní zvěst v poddání jeho následovníků, zejména pak apoštola Pavla, posunula jeho odkaz mimo tento svět.

Nihilistické tendence musí být překonány a tak Nietzsche vyhláší jejich přehodnocení, jehož prostředníkem má být nadčlověk. Nadčlověk<sup>119</sup> se stane nositelem nového etického řádu a společenského uspořádání. Spolu s nadčlověkem se také objevuje vůle k moci. Vůle k moci patří k podstatě všeho jsoucího a není možno ji ve svém nitru zcela popřít. Neboť stagnace neodpovídá základní tendenci lidského života, tou je lidská snaha neustále se

<sup>117</sup> „Ale Rousseau - kam chtěl *ten* vlastně nazpět? Rousseau, tento první moderní člověk, idealista, *canaille* v jedné osobě; jemuž bylo třeba morální „důstojnosti“, aby snesl svůj vlastní aspekt; nemocný bezuzdnou ješitností a bezuzdným opovržením sám sebou. Také tento zmetek, který se utábořil na prahu nové doby, chtěl „návrat k přírodě“ - kam, ještě jednou otázano, chtěl Rousseau nazpět? - Nenávídím Rousseaua ještě v revoluci: je světodějným výrazem pro tuto dvojílost idealisty a *canaille*.“ - NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model : Čili kterak se filosofuje kladivem.*; str. 85.

<sup>118</sup> „*Anti-Darwin*. - Co se týká slavného „boje o život“, zdá se mi, že je prozatím víc tvrzen než dokázán. Vyskytuje se, ale jako výjimka; celkovým aspektem života *není* stav nouze, stav hladu, spíše bohatství, kyplost, ano i absolutní mrhání, - kde se bojuje, bojuje se o *moc*... Malthus nemá se zaměřovati s přírodou. - dejme tomu však, že se přihází tento boj - a skutečně, vyskytuje se, - ale tu, žel, se končí opačně, než si přeje škola Darwinova, než bychom si snad s ní *mohli* přát: totiž v neprospěch silných, privilegovaných, šťastnějších výjimek. Druhy *nevzrůstají* v dokonalosti : slabí nabývají vždy zase převahy nad silnými, - to z důvodu, že jsou velký počet, ...“ - NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model : Čili kterak se filosofuje kladivem.*; str. 58.

<sup>119</sup> „Hlásám vám nadčlověka. Člověk je cosi, co má býti překonáno. Co jste vykonali, aby byl překonán? Všechny bytosti dosud vytvořily něco nad sebe samy: a vy chcete býti odlivem tohoto velkého přílivu a raději se snad vrátit k zvířeti, než abyste překonali člověka? Čím je opice člověku? Posměchem nebo bolestným studem. A stejně má i člověku býti nadčlověku: posměchem nebo bolestným studem. [...] Hleďte, hlásám vám nadčlověka. Nadčlověk je smysl země.“ - NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Otokar Fischer. Olomouc : Votobia, 1995. 376 s. ISBN 80-85885-79-4.; str. 9.

„přemocňovat“. A tak je silnější vůle opět nadřazena slabší. Věčný návrat téhož, který představuje jakýsi kruhový pohyb všeho jsoucího, mi zůstává stále poněkud „zahalen“ a nepochopen.<sup>120</sup>

I přes výše naznačené odlišnosti zkoumaných myslitelů, přinesla jejich komparace očekávané výsledky. V první řadě ukázala, že krize jedince naší doby není něčím novým, ale naopak, že pocit odcizení, samoty, deziluze atd. doprovází člověka již dlouhou řadu let. Nabídla několik úhlů pohledu - Rousseau jako vychovatel, dědic osvícenství a otec moderny, Kierkegaard jako kající a revizor křesťanství, Nietzsche jako otec postmoderny, soudce a žalobce křesťanství a hlasatel velkých změn - 18. a 19. století a tak prohloubila možnou artikulaci problémů vykořeněnosti současného člověka.

Téma práce, *Tři východiska z krize*, se potvrdilo jako nosné a produktivní. Všichni tři myslitelé nabídli východisko pro svou dobu, či blízkou budoucnost. U všech rozhodně nalezneme několik drobných a krátkodobých úniků z každodennosti. V poddání Kierkegaarda i Nietzscheho by jím mohlo být umění. Oba sice doznávají, že toto estetické východisko je nedokonalé, neboť je reprezentováno převážně abstrakcí, mnoho z nás si musí přiznat, že hudby, malování, tance a podobně užívá jako jakéhosi útěku z reality. V poddání Rousseaua by jím byla jednoznačně příroda. Pokud však někdo označuje Rousseauovu koncepci jako „návrat k přírodě“, vzpomeňme na Nietzscheho, a domnívá se, že tím přesně vystihl její jádro, mýlí se. Pro Rousseaua je příroda sice místem, kde prožívá až extatické stavy, avšak jak sám přiznává, k těmto únikům jej donutilo vlastní okolí, konkrétní situace.

---

<sup>120</sup> „Teze o věčném návratu měla doplňovat teorii vůle k moci. Ve skutečnosti ji však odporuje. Na první pohled by se mohlo zdát, že ladí s deklarovanou bezcílností vůle k moci. Což ale nespočívá vůle k moci v překonávání, zdolávání všeho již dosaženého? A co je překonání, zdolání jiného – a Nietzsche to tak sám říká – nežli stupňování, růst, tj. nahrazování nižšího vyšším, méně rozvinutého rozvinutějším, dokonalejším, lepším, zdatnějším? A neznamená věčný návrat konsekventně obnovení, oživení již překonaného? Není v tom koneckonců marnost myšlenky nadčlověka? Zdá se nám, že tento hluboký rozpor boří samotné základy Nietzscheovy filosofie.“ - MAJOR, Ladislav. *Dějiny poklasické filosofie v 19. století a na počátku 20. století*; str. 38.

Nemohl se dívat, kam se společnost ubírá a tak raději volil samotu, a to i fyzickou. Většinu z nás určitě potěší a naplní klidem, i když třeba jen na malou chvíli, procházka přírodou, ale málokdo z nás s ní dnes dokáže splynout tak jako Rousseau. Určitou inspirací by také mohlo být Rousseauovo ‚ve zdravém těle, zdravý duch‘, vždyť sport je také jeden z možných způsobů relaxace, při kterých člověk zapomíná na každodenní shon.

Je velice obtížné dohlédnout a prohlédnout, jaká je situace jedince na prahu 21. století. Je tolik témat: globalizace, ekologie, interrupce, homosexualita, virtuální realita, trest smrti, rasismus, hladomor, krize křesťanství, ..., která by se v tomto kontextu dala zmínit a blíže rozebrat. A nepochybuji o tom, že tyto tři osobnosti by k nim měly vskutku co říct nebo čím alespoň letmo inspirovat. Podle mého si však každé z těchto témat žádá dosti rozsáhlé studium a hluboké zamyšlení. Bylo by tedy lépe zaměřit se jen na dvě či tři témata. Avšak koncept a také rozsah této práce mi to neumožňuje.

Celkové a dlouhodobé východisko, které by se dalo uplatnit na dnešní dobu, dle mého názoru ani jeden z autorů neskýtá. Musím přiznat, že Rousseauovo východisko je mně osobně nejsympatičtější. Snaha vychovat opravdového člověka, který si bude vědom svých schopností, který bude měřítkem sám sobě a hlavně, který bude umět zcela vychutnávat přítomnost, je něčím, co dnešek z velké části postrádá. Jeden z momentů výchovy mi však není zcela jasný a Rousseau mi v tomto bodě připadá dosti idealistický. Emil je zprvu vychováván v izolaci, poté se postupně začíná střetávat s ‚běžnými‘ lidmi, avšak nedomnívám se, že tato střetnutí mi zajistí bezproblémové začlenění se do společnosti. Vždyť jen jeho hodnotový žebříček je nastaven tak odlišně od jeho spoluobčanů, že snad ani nemůže obstát. Myslím si, že takového jedince by v reálu dané doba ‚semlela‘, a pokud ne, tak naše doba rozhodně. Je zde samozřejmě vždy možnost zcela rezignovat na ‚umělé potřeby‘, avšak neskončí pak Emil stejně jako Rousseau osamocen uprostřed

přírody?<sup>121</sup> Pravda, Emil by nikdy neměl zůstat zcela sám, neboť je rozhodnut se svou budoucí družkou Žofií založit rodinu. Důraz na rodinnou pospolitost je další prvek, který mě v Rousseauově konceptu velice oslovil. Možná je to trochu staromódní, ale jsem přesvědčena, že současnosti by více soudržnosti a upřímných mezilidských vztahů velmi prospěly.

V první řadě je důležité uvědomit si odlišnost doby, ze které Kierkegaard promlouvá, a též poměry, ze kterých vychází. Kierkegaard se narodil ‚křesťanem‘ v ‚křesťanské‘ Kodani. Může snad dnes někdo říci, že Praha je ‚křesťanská‘? Netvrdím, že náboženství nemůže současnému člověku sloužit jako východisko z krize, ale za všeobecně platné řešení jej rozhodně považovat nemůžeme. Kierkegaardovi však nikdo neodepře jeho niterný a důsledný zájem o jedince a jeho existenci. Kierkegaard neuvěřitelným a neopakovatelným způsobem psychologicky i básnický zachytil děje, které se uvnitř individua odehrávají. Tím také posloužil jako inspirace mnoha filosofům existence, jejichž východiska jsou pro naši dobu přijatelnější, neboť vycházejí již z kontextu 20. století.

V Nietzscheově ‚filosofii‘ je velmi obtížné stanovit jediné a hlavní možné východisko. Domnívám se, že jím není ani umění, ani věda, snad ani věčný návrat téhož. Za Nietzscheovo východisko krize považuji nauku o přehodnocení hodnot a v návaznosti na něj i postavu nadčlověka. Na jedné straně zní přehodnocení hodnot velice lákavě. Bylo by krásné, kdyby k přeměně smýšlení všech lidí došlo současně a v dosti krátké době (ne, snad tak radikálním způsobem), jak si to Nietzsche představoval. Na druhé straně, které jsou ony ‚vítězné‘ hodnoty – vzpomeňme na Nietzscheův dualismus hodnot – a kdo je to vlastně schopen posoudit? Kdo je dnes tím ‚slabým‘ a kdo ‚silným‘? V dnešní době, která tolik lační po pluralitě a relativismu, je velice obtížné, pokud vůbec možné, nalézt odpovědi na tyto otázky.

---

<sup>121</sup> Tato reflexe umožňuje mnoho rozmanitých cest, kterými se 20. století ubíralo a s některými z nich se setkáváme i dnes např.: pokusy o alternativní modely společenského života, o ‚třetí cestu‘ (kritika společenského konzumu a masové spotřeby aplikovaná jak na kapitalismus, tak i reálného socialismu), ...

## Seznam použité literatury

### Literatura primární:

DERRIDA, Jacques, ROUDINESCO, Élisabeth. *Co přinese zítřek? : Dialog.* Josef Fulka. 1. vyd. Praha 1 : Karolinum, 2003. 288 s. ISBN 80-246-0542-2.

FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity.* Bedřich Placák. Praha 1 : Aurora, 2007. 521 s. ISBN 978-80-7299-089-4.

KIERKEGAARD, Sören. *Bázeň a chvění - Nemoc k smrti.* Marie Mikulová Thulstrupová. 1. vyd. Praha : Svoboda-Libertas, 1993. 256 s. ISBN 80-205-0360-9.

KIERKEGAARD, Sören. *Filosofické drobky : aneb Drobátko filosofie.* Marie Mikulová Thulstrupová. Olomouc : Votobia, 1997. 158 s. Velká řada; sv. 33. ISBN 80-7198-197-4.

KIERKEGAARD, Sören. *Nácvik křesťanství - Sudťe sami!.* Marie Mikulová Thulstrupová. 1. vyd. Brno : CDK, 2002. 280 s. ISBN 80-7325-004-7.

KIERKEGAARD, Sören. *Okamžik.* Milada Krausová-Lesná. 2. upr. vyd. Praha 1 : Kalich, 2005. 248 s. Kairos; sv. 1. ISBN 80-7017-015-8.

KIERKEGAARD, Sören. *Skutky lásky : Několik křesťanských úvah ve formě proslovů.* Marie Mikulová Thulstrupová. 1. vyd. Brno : CDK, 2000. 272 s. ISBN 80-85959-68-2.

KIERKEGAARD, Sören. *Současnost*. Miloslav Žilina. 1. vyd. Olomouc : Votobia, 1996. 112 s. Malá díla; sv. 60. ISBN 80-7198-089-7.

KIERKEGAARD, Sören. *Svůdcův deník*. Radko Kejzlar. 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 1994. 192 s. ISBN 80-204-0452-X.

KIERKEGAARD, Sören. *Tři páteční pozvání k Večeři Páně*. Robert Novotný. 1. vyd. Praha 1 : Kalich, 2000. 80 s. ISBN 17-8017-517-6.

LÉVY, Pierre. *Kyberkultura*. Michal Kašpar a Anna Pravdová. 1. vyd. Praha 1 : Karolinum, 2000. 236 s. ISBN 80-246-0109-5.

LOCKE, John. *O výchově*. František Singule. 1. vyd. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1984. 230 s. Z dějin pedagogiky; sv. 24. ISBN 14-603-84.

NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist : Přehodnocení všech hodnot*. Josef Fischer. Olomouc : Votobia, 2001. 128 s. ISBN 80-7198-481-7.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky : Polemika*. Věra Koubová. 1. vyd. Praha 1 : Aurora, 2002. 152 s. ISBN 80-7299-048-9.

NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo : Předehra k filosofii budoucnosti*. Věra Koubová. 2. vyd. Praha 1 : Aurora, 1998. 216 s. ISBN 80-85974-54-1.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*. Jan Krejčí a Pavel Kouba. 1. vyd. Praha : Oikoymenth, 2005. 296 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 50. ISBN 80-7298-134-X.



NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model : Čili kterak se filosofuje kladivem*. Arnošt Procházka. Praha : Kawana, 1993. 98 s.

NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Otokar Fischer. Olomouc : Votobia, 1995. 376 s. ISBN 80-85885-79-4.

NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby*. Otokar Fischer. Praha : Alois a srdce, 1923. 129 s. Spisy Bedřicha Nietzsche; sv. 2.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emil : čili O výchování*. Antonín Krecar. 3. vyd. Olomouc : Nákladem R. Prombergera, 1926. 421 s.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Nová Heloisa : čili Listy dvou milenců, bydlicích v městečku na úpatí alpském*. A. Tvrdek. Praha : Nákladem Josefa Plecla, 1912. 2 sv. (466, 672 s.).

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Henriette Taillet-Sedláčková. Praha : Svoboda, 1949. 124 s.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O smlouvě společenské : čili O základech politického práva*. František Šelepa. Praha : J. Otto, 1911. 186 s.

## Literatura sekundární:

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. Čestmír Pelikán a Josef Fulka. 1. vyd. Praha : Hermann & synové, 2004. 344 s.

FUNDA, A. Otakar. *Křesťanství jev lidských dějin a kultury*. 1. vyd. Praha : Karolinum, 1992. 63 s. ISBN 80-7066-601-3.

GRENZ, Stanley J. *Úvod do postmoderny*. Alena Koželuhová. 1. vyd. Praha : Návrat domů, 1997. 200 s. ISBN 80-85495-74-0.

KOUBA, Pavel. *Nietzsche : Filosofická interpretace*. 2. upr. vyd. Praha : Oikoymenh, 2006. 287 s. ISBN 80-7298-191-9.

MÁCHA, Karel. *Jean - Jacques Rousseau*. 1. vyd. Brno : Petrov, 1992. 120 s. ISBN 80-85247-33-X.

MAJOR, Ladislav. *Dějiny poklasické filosofie v 19. století a na počátku 20. století*. Praha : UK, 1991.

MÁNEK, Jindřich. *Apoštol Pavel*. 1. vyd. Praha : Nakladatelské družstvo Blahoslav, 1952. 46 s.

MIKULOVÁ THULSTRUPOVÁ, Marie. *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti : Ekumenický příspěvek*. 1. vyd. Brno : CDK, 2005. 228 s. ISBN 80-7325-056-X.

OLŠOVSKÝ, Jiří. *Niternost a existence : Úvod do Kierkegaardova myšlení*. 1. vyd. Praha 5 : Akropolis, 2005. 264 s. ISBN 80-86903-08-7.

POLÁKOVÁ, Jolana. *Perspektiva naděje : Hledání transcendence v postmoderní době*. 1. vyd. Praha 2 : Vyšehrad, 1995. 128 s. Studium; sv. 56. ISBN 80-7021-150-4.

ROHDE, Peter P. *Kierkegaard*. Jiří Horák. Olomouc : Votobia, 1995. 189 s. ISBN 80-85885-29-8.

ŠESTOV, Lev. *Kierkegaard a existenciální filosofie : (výbor statí)*. A. Červenková, J. Česka, I. F. Dokoupil, M. Foltýn, A. Havlík, M. Hubová, J. Kranát, K. Marková, H. Nykl, K. Scharffová, P. Synek, A. Vitteková . 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 1997. 102 s. ISBN 80-86005-44-5.

VESELÝ, Jindřich. *Studie z francouzského osvícenství*. 1. vyd. Praha : Karolinum, 2003. 163 s. ISBN 80-246-0441-8.

## Summary

### Tři východiska z krize

-

*Hledání autenticity lidské existence*

*(Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche)*

### Three ways out of crisis

-

*Searching for authenticity of human existence*

*(Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche)*

Nikola Rusová

The comparative study of three authors (J. J. Rousseau, S. Kierkegaard, F. Nietzsche) bore the expected fruit. In the first place we have found that the problem of estrangement of individual in society is nothing new in the present. In my opinion the interpretation of all three thinkers does not offer any long-term way out of crisis which can be applied for nowadays. But there are some possible escapes from daily routine such as art, nature or sports. The submitted work can unambiguously serve as source of inspiration and stimulation of how to get out of crisis.

